

کاوش‌های نحوی ارباب

(شرح کامل فارسی مغنی اللبيب)

• به همراه متن مغنی •

جلد اول: حرف الف تا لولا

سید مرتضی اصفهانی (قائمی)



انتشارات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه	:	اصهانی ، مرتضی ، ۱۳۱۵ -
عنوان و نام پدیدآور	:	کاوشهای نحوی و ادبی : شرح کامل فارسی مغنی اللیب / سیدمرتضی اصفهانی (قائمی)
مشخصات نشر	:	قم : دارالفکر ، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری	:	ج۳
شابک	:	۱۳۵۰۰۰ ریا، (۱.ع)، ISBN ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۱۸-۸ (دوره)، ISBN ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۲۱-۸
وضعیت فهرست نویسی	:	فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا
موضوع	:	ابن هشام ، عبدالله بن یوسف ، ۷۰۸-۷۶۱ ق مغنی اللیب عن کتب الاعراب ، نقد وتفسیر
موضوع	:	ابن هشام ، عبدالله بن یوسف ، ۷۰۸-۷۶۱ ق مغنی اللیب عن کتب الاعراب ، شرح
یادداشت	:	شرح کامل فارسی مغنی اللیب
رده بندی کنگره	:	۶۰۳۳ م ۱۲ الف / ۶۱۵۱ p
رده بندی دیویی	:	۲۹۲/۷۵



انتشارات دارالفکر

مؤسس: مرحوم حجة الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا (ره)

کاوشهای نحوی و ادبی / جلد اول

(شرح کامل فارسی مغنی اللیب)

نویسنده: سید مرتضی اصفهانی (قائمی)
نظارت و آماده سازی: سید محمد رضا اصفهانی

ناشر: انتشارات دارالفکر

ناشر همکار: انتشارات اندیشه مولانا

چاپ: قدس، قم

نوبت چاپ: دوم، (اول ناشر - ۱۳۹۰)

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۲۵۰۰ تومان

شابک: ۸-۱۸-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸-۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۱۸-۸ ISBN: 978-964-2611-18-8

شابک دوره: ۸-۲۱-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸-۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۲۱-۸ ISBN: 978-964-2611-21-8

انتشارات دارالفکر

قم: خیابان صفاییه، بین کوچه آمار و ممتاز، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵۴۴ - ۷۷۳۳۶۴۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴

مرکز پخش: ۰۹۱۲۶۵۲۱۳۶۱

کاوش های نحوی و ادبی

(شرح کامل فارسی مغنی اللیب)

جلد اول

حرف اول تالولا

سید مرتضی اصفهانی (قائمی)

فهرست

٧سخنى با خواننده
١٩مقدمة المؤلف
٢٣ترجمه مقدمه مؤلف

الباب الاول: في تفسير المفردات وذكر أحكامها

٣١حرف الألف
٣٤٧حرف الباء
٣٩٧حرف التاء
٤٠٢حرف الثاء
٤١٣حرف الجيم
٤١٨حرف الحاء المهملة
٤٥٦حرف الخاء المعجمة
٤٦٠حرف الزاء
٤٧١حرف السين المهملة
٤٨٦حرف العين المهملة
٥٣٢حرف الغين المعجمة
٥٤٣حرف الفاء المفردة
٥٧٤حرف القاف
٥٩٣حرف الكاف
٦٨٨حرف اللام

سخنی با خواننده

پایه‌گذاری علم نحو

فاضل سیوطی در کتاب الاشباه و الانظار از امالی ابوالقاسم الزجاج از ابی جعفر طبری از ابی حاتم سجستانی از یعقوب بن اسحاق خضرمی از سعید بن مسلم باهلی از پدرش از جدش از ابوالاسود دثلی که ابوالاسود گفت: روزی خدمت امیرالمؤمنین علی علیه السلام مشرف شدم، او را دیدم که سر به فکر فرو برده است، گفتم: یا امیرالمؤمنین! به چه می‌اندیشی؟ گفت: من در این شهر شما لُحْنی شنیدم و خواستم کتابی در اصول عربیت وضع کنم. اگر امیرالمؤمنین چنین کند ما را احیا کند و این زبان در میان ما پایدار ماند.

سه روز پس از آن خدمت آن حضرت رسیدم و او صحیفه نزد من افکند و در آن نوشته بود: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الکلام کَلَه اسم و فعل و حرف و الاسم ما انبأ عن المسمی و الفعل ما انبأ عن حركة المسمی و الحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم و لا فعل. پس فرمود: دنبال آن بیاور و بر آن بیفزا و بدان که چیزها بر سه گونه‌اند ظاهر و مضمَر و چیزی که نه ظاهر است و نه مضمَر و فضل دانشمندان در دانستن این قسم سوم است.

ابوالاسود می‌گوید: مطالبی فراهم آوردم و بر آن بزرگوار عرض کردم و از آن جمله بود حروف نصب و نوشته بودم که: حروف نصب إن، أن، لیت، کأنَّ امیرالمؤمنین فرمود (لکن) را فراموش کردی. گفتم: آن را از این دسته نمی‌شمارم. فرمود: آری (لکن) از این قبیل است. پس ابوالاسود هَمَّت گماشت و دیگر قواعد علم

نحو را جمع آوری کرد و تحقیقاتی در آن آورد و بدین سان علم نحو، که ریشه سایر علوم ادبی و عربی است، به وجود آمد.

نحو؛ در همهٔ زبان‌ها

قواعد علم نحو و حرکات آخر کلمات برخاسته از معانی الفاظ است؛ یعنی تشخیص فاعل، مبتداء، مفعول، مضاف الیه و دیگر اصطلاحات از روی معانی عبارت‌ها به دست می‌آید و در لسان عربی برای تشخیص هر کدام حرکت مخصوصی را تلفظ می‌کردند تا آنچه در دل گوینده بود از معانی به سبب الفاظ نمایان گردد و این اصطلاحات در سایر زبان‌ها موجود است اما نشانه‌های تلفظ آنها در هر زبانی ممکن است فرق داشته باشد. و اما علم صرف همانا تغییراتی است که در ذات کلمه به وجود می‌آید گاهی به واسطه اضافه شدن بعضی از حروف و زمانی به وسیله حذف و زمان دیگر به وسیله تعویض حرفی به حرف دیگر که اصطلاحاً به آن اعلال گفته می‌شود و همچنین گاهی حرکات حروف جابه‌جا می‌شود؛ مثل يَقُولُ بسکون قاف که يقول (بضم قاف) می‌شود. این علم در عربیت بیشترین نقش را دارد و ایجاد معانی گوناگون در یک ماده به وسیله همین تغییرات است و کمتر زبانی در دنیا وجود دارد که در یک ماده واحد این تغییرات مختلف وجود داشته باشد و بدین وسیله در لفظ معنا و نکات ظریف و لطیفی به وجود می‌آید؛ مثلاً ماده (ع ل م) در وزن علم، مصدر عالم، اسم فاعل متعلم، معلم اسم زمان مکان و غیر ذلك هر کدام معنی خاص خودش را افاده می‌دهد.

ابوالاسود و آموزش علم نحو به مردم

ابوالاسود پس از آنکه قواعد کلی علم نحو را از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام دریافت نمود معلم فرزندان زیاد بن ابیه گردید. روزی ابوالاسود نزد وی رفت و

گفت: اصلح الله الامیر، می بینم عرب را که با دیگر مردم عجم آمیخته اند و زبانشان بگشوده است، آیا رخصت کنی تا من چیزی وضع کنم عرب را تا بشناسد و زبان خویش بدان راست کند. زیاد اجازت نکرد پس مردی نزد زیاد آمد و گفت: (اصلح الامیر) توفی آباناً و ترک بنون، به جای ابونا، ابانا و به جای بنین، بنون گفت که در هر دو غلط تلفظ نمود، زیاد از شنیدن آن ملول شد و گفت ابوالاسود را بخوانید و چون حاضر آمد، گفت: آنچه از وضع آن تو را نهی کردم، اینک امر می کنم. و در این مرتبه ابوالاسود از انجام دستور زیاد سرباز می زند تا آنکه ابوالاسود شنید فردی در کوچه آیه «ان الله بریء من المشرکین و رسوله» را غلط می خواند وی «و رسوله» را به کسر می خواند که بر این مبنی برائت خدا از مشرکین و رسولش لازم می آید. پس از این ابوالاسود گفت: گمان نمی کردم که امر مردم در قرائت قرآن به این جا بکشد، و گفت: خدا بزرگ تر از آن است که از رسولش تبری جوید. ابوالاسود بی درنگ نزد زیاد رفت و به او گفت: «آدم تا آنچه از من خواستی انجام دهم و نظر دارم که اعراب قرآن را شروع کنم». و برای این امر، سی نفر با من همراه کن. زیاد سی نفر از تیزهوشان را نزد وی احضار کرد، ابوالاسود از میان آنان ده نفر را جدا نمود و از میان آنان عده دیگر تا عدد انتخاب شده به یک نفر رسید و بنا بر نقل دیگر ابوالاسود درخواست کرد که کاتبی باهوش برای من بفرستد، کاتبی را آوردند ابوالاسود او را نپسندید، شخص دیگر آوردند که مورد پسند ابوالاسود بود، به او دستور داد که رنگ مخالف با رنگ خط قرآن بیاورد و بدو گفت آن گاه که من دهن باز کنم در ادای حرفی نشان بر بالای آن نه، و چون لب ها گرد کنم نشان در پهلوی آن گذار و چون هر دو لب فراهم آرم نشانه به زیر وضع کن و او چنین کرد پس حرکت ضمّه برای این است که لب ها به همدیگر منضم می شود و در حرکت فتحه لب ها باز و در کسره لب ها از همدیگر منکسر می گردد.

درباره نامیدن این قواعد به علم نحو در روضات آمده است: و انما سمیت النحو

نحواً لِأَنَّ ابوالاسود المذكور قال استأذنت علی بن ابی طالب أن أضع نحوما وضع فسمی بذلك (نحواً)، بنابراین کلمه نحو در اینجا به معنای «مثل و مانند» است، چون ابوالاسود از امیرالمؤمنین اجازه گرفت که مثل و مانند آنچه امیرالمؤمنین در قواعد نحو وضع کرده بود وضع نماید پس کلمه (نحو) نام این قواعد شد (والله اعلم بالامور).

ابوالاسود کیست؟

در روضات آمده است: «الشیخ الادیب... ظالم بن عمرو بن سفیان بن جندل و قیل سلمان بن عمرو و قیل عامر و قیل یعمر بن حلس بن نفاثة بن عدی بن الدئل بن بکر بن عبد مناف بن کنانه المکنی بابی الاسود الدنلی». در کتاب وفیات الاعیان گفته است: «أنه کان من سادات التابعین و اعیانهم صحب علی بن ابی طالب علیه السلام و شهد معه وقعة صفین و هو بصری و کان من اکمل الرجال رأياً و اسد هم عقلاً و هو اول من وضع النحو».

بنابر نقل همان کتاب، جاحظ گفته است: «أنه معدود فی التابعین و الفقهاء و المحدثین و الشعراء و الامراء و الدهات و النحاة و الحاضر الجواب و الشيعة و البخلاء».

در بعضی کتاب‌های معتبر آمده است که ابوالاسود مدتی قبل از خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام و الی بصره بوده است. و لذا جاحظ او را از امراء می‌داند و علامه محمد باقر خوانساری در روضات می‌نویسد: «قیل يوماً انک ظرف العلم و وعاء الحلم عیبک إنک ممسک قال حسن الظرف ان یکون ممسکاً لایترشح منه» یعنی به او گفته شد تو ظرف علم و جایگاه حلم هستی و عیب تو امساک تو است، در جواب گفت: خوبی ظرف در همین است که از او ترشح نشود و بدین جهت جاحظ او را از بخلاء و حاضر جوابان شمرده است.

شاگردان ابوالاسود

در کتاب روضات آمده است: ابوالاسود پنج تن از شاگردان خود را تربیت کرد تا در آموختن علم نحو جانشین خود گرداند دو تن از پسرانش به نام‌های «العطاء و ابوالحرث» و سه نفر دیگر به نام‌های «عنبسه، میمون، یحیی بن النعمان العدوانی»، سپس این پنج نفر در تربیت گروه دیگر همت گماشتند تا زمان سیبویه (اواخر قرن دوم) که این علم مورد توجه عام و خاص، عالی و دانی قرار گرفت و در همان آن زمان کتاب سیبویه نوشته شد. در فرهنگ دهخدا آمده است: بعد از چند سال از اختراع علم نحو توسط ابوالاسود، سیبویه فارسی با مدد خلیل بن احمد فرهودی، به تنهایی یا با چهل و یک کس دیگر کتابی در نحو نوشتند که مشهور به کتاب سیبویه شد که الف تا یاء علم نحو یعنی تمام قواعد علم نحو در آن کتاب آوردند و در دسترس عرب و عجم قرار دادند. هم چنین در پاورقی فرهنگ دهخدا آمده است: قرأت بخط ابن العباس ثعلب اجتمع علی صنعه کتاب سیبویه اثنان و اربعون انساناً منهم سیبویه».

وفات ابوالاسود

فوت ابوالاسود به سه نحو روایت شده است:

۱. جاحظ گفته است: «مات سنة تسع و ستین للهجرة بطاعون الجارف». و طاعون جارف بنا بر نقل سید نعمت الله جزائری و بایی بود که در سال مذکور عموم مردم بصره را گرفت و در مدت کوتاهی اکثر مردم بصره را بکام مرگ فرستاد مگر عده قلیلی که باقی ماندند.

۲. در سال ۱۰۱ در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز در دیر سمعانی.

۳. قبل از طاعون جارف بدون تعیین سال و عمرش ۸۵ سال بوده است، بنابراین باید درباره تولدش هم اختلاف باشد. (نقل از: روضات).

مصنف کتاب مغنی اللیب

جمال الدین ابو محمد عبدالله بن یوسف بن احمد بن عبدالله ابن هشام المصری الانصاری مشهور به ابن هشام نحوی صاحب کتاب مغنی اللیب عن کتب الاعاریب، وی از شخصیت‌های علمی و ادیب مشهور در قرن هشتم هجری بوده است. بنابر نقل ابن حجر در ماه ذی القعدة سال ۷۰۰ هجری قمری متولد شده است و از شاگردان ملازم عبداللطیف بن المرحل بوده است و بعضی از مطالب و کتاب‌ها را بر ابن سراج قرائت کرده است و در درس‌های تاج تبریز حضور داشته است و شرح الاشاره را بر تاج الفاکهانی قرائت نموده است. او در فقه تابع امام شافعی بوده و در پنج سال آخر عمرش مذهب حنبلی را برگزید و کتاب مختصر الخرقی را (احتمالاً در فقه مالکی باشد) در مدت کمتر از چهار ماه حفظ کرد.

وی در علوم عربیت بسیار قوی بوده است به طوری که بر اقران خود برتری یافته است بلکه بر اساتیدش هم تفوق جسته است. وی در فراگیری فوایدی از علم عربیت و مباحث دقیق و درک مطالب عجیب و تحقیقات عمیق و اطلاع یافتن از مطالب کثیر و اقتدای بر تصرف عبارات انیقه و تسلط و خلاقیت در ادای مطالب در الفاظ و عبارات مختلف، منحصر به فرد بوده است.^۱

شهرت ابن هشام

ابن هشام حسب ظاهر در مصر تولد یافته است، اما به سبب نبوغ علمی‌اش به اندک زمانی شهرت جهانی یافت و در بسیاری از بلاد اسلامی مورد توجه دانشمندان قرار گرفت. ابن خلدون گفته است: «مازلنا ونحن بالمغرب فسمع انه ظهر بمصر

عالمًا بالعربية يقال ابن هشام انحنى من سبيويه». می‌گوید: در بلاد مغرب بودیم که شنیده می‌شد در مصر دانشمندی به نام «ابن هشام» است که از سبیویه عالم‌تر به علم نحو است و هم چنین در سایر بلاد دیگر نام او بر زبان‌ها بود.

صفات پسندیده او

در روضات الجنات از ابن حجر در کتاب الدرر الکافیہ نقل کرده است که ابن هشام دارای خصال پسندیده بوده است: تواضع، فروتنی، نیکی، احسان به مردم از جمله آنهاست. او مهربان و خوش اخلاق بوده است و نسبت به مظلومین و مستضعفین دلسوز... بنابراین وی توانسته است زینت علم را - که همان صفات فوق الذکر است - در خود به وجود آورد و مصداق گفته بزرگان گردد و همین خصال باعث شهرت وی گردید و در مدت کوتاهی مورد توجه قرار گرفته است. محصلین که جهت کسب علم به او مراجعه می‌کردند پس از مراجعه به اوطان خود نام استاد را بر زبان داشتند و وی را در میان عام و خاص معرف بودند.

برخی از آثار او

ابن هشام آثار علمی و ادبی ارزش‌مندی از خود باقی گذاشته است و اغراق نیست اگر گفته شود وی نقطه عطفی در تحول نویسندگان علم عربیت در عصر خود بوده است. آنچه علامه جلیل و سید نبیل محمد باقر خونساری در کتاب روضات از آثار ابن هشام ضبط کرده است در این مقدمه یادآور می‌شوم:

۱. کتاب مغنی اللیب عن کتب الاغاریب که موضوع همین گفتار است. ۲. رفع الخصاصه عن قراء الخلاصه در چهار جلد. ۳. عمدة المطالب فی تحقیق تصریف ابن الحاجب در ۲ جلد. ۴. کتاب التحصیل و التفصیل لکتاب التذیل و التکمیل در چندین مجلد. ۵. شرح التسهیل. ۶. شرح الشواهد الکبری. ۷. شرح الشواهد الصغری.

۸. القواعد الكبرى و الصغرى. ۹. كتاب الشذوذ الذهب با شرحش. ۱۰. قطر النداء و شرحش. ۱۱. كتاب الجامع الكبير و الجامع الصغير. ۱۲. شرح اللامحه لابی حیان. ۱۳. شرح قصیده (ابانت سعاد) قصیده از كعب بن زهير در مدح النبی الامی ﷺ كه دارای فواید مهم و قواعد محكمی است. ۱۴. شرح قصیده البرء. ۱۵. كتاب التذكرة در پنج مجلد. ۱۶. التوضیح على الالفیه. ۱۷. كتاب مسائل السفیره فى النحو. اینها پاره‌ای از آثار ابن هشام است كه در روضات، چاپ سنگی ص ۴۳۶ سال ۱۳۶۷ آورده شده است. و صاحب بغیه گفته است: ابن هشام حواشی زیادی بر الفیه و تسهیل دارد كه نمونه از آنها را در طبقات ذكر كردم.

رحلت ابن هشام

در روضات آمده است: «توفی ليلة الجمعة خامس ذی القعدة سنة احدى و ستين و سبع مائة» بنابراین مدت عمر او پنجاه و یک سال بوده است و در این مدت آثار زیادی از خود باقی گذاشته است.

كتاب مغنی اللیب

تا این زمان كتاب‌های بسیاری به نام مغنی در علوم متنوع نوشته شده است و لكن از زمانی كه كتاب مغنی اللیب نوشته شد هر زمان نام مغنی بر زبان می‌آمد اذهان صاحبان علم و ادب به سوی مغنی اللیب تبادر می‌کرد. صاحب روضات گفته است: «ان كتاب المغنی لا ینصرف الا الى كتاب المتسم بمغنی اللیب». سپس در وصف این كتاب گفته است: «و هو كتاب لطیف، ظریف، كامل، فى معناه كافل، لما هو بغية الطالب ومُناه، مشحون بالقواعد الكلیه و الفوائد الخارجیه و الداخلیه». یعنی كتاب مغنی اللیب كتابی لطیف دارای مطالبی تازه، كامل در معنی، متكفل اموری كه خواسته و آرزوی طالب را برآورده می‌كند و متضمن قواعد کلی و در بردارنده فواید بی‌شمار

داخلی و خارجی می‌باشد. سید صدر در وصف این کتاب گفته است: «مغنی اللیب تصفح و تتبع و تفکر و تذکر و تدبر فاجعل لها مغنی اللیب ذریعه و لشرح بدرالدین شان اکبر.» (نقل از: روضات ضمن حالات ابن هشام).

تعلیقات و شروح مغنی

عادت علما و اندیشمندان این است که هر گاه کتابی مفید و ذینفع نوشته می‌شود به جهت استفاده بیشتر دست به کار می‌شوند و شروح و تعلیقاتی بر آن می‌نگارند در این جهت تعصبات مذهبی کنار گذاشته می‌شود و علمای شیعی بر کتاب‌های اهل سنت و دانشمندان سنی بر آثار عالمان شیعی شرح تعلیقه بنویسند، مانند شروح و تعلیقاتی که بر تجرید خواجه نصیر نوشته شده است و چون کتاب مغنی اللیب مطلوب علما و طلاب واقع شده از بدو نگارش آن شروح و حواشی بر آن نوشته شده است (به نقل از: روضات و کتب سیره). آنچه در این مقدمه ذکر می‌شود قسمتی از شروح و حواشی است.

۱. صاحب کتاب بغیه می‌گوید: من بر کتاب مغنی اللیب حاشیه و شرحی بر شواهد آن نوشتم.

۲. التصریح فی شرح المغنی اللیب، از خالد الازهری.

۳. تعلیقه احمد بن محمد مشهور بالشمنی (بضم شین و میم و تشدید نون) مسمی به تحفة الغرب فی حاشیه مغنی اللیب.

۴. شرح بدرالدین محمد بن ابی بکر مشهور بالدماینی.

۵. شرح شمس الدین ابی یاسر محمد بن عمار بن احمد المالکی از شاگردان التنوخی و السویداوی در سال ۸۰۳ در یکی از مدارس مصر مدرس بوده و شرحش در ۸ جلد نوشته شده است. به نام الکافی فی المغنی اللیب.

۶. منتهی اهل الادیب من الکلام علی مغنی اللیب شرحی است مفصل بر طریق

شرح مزجی بر مغنی نوشته شده است شارحش احمد بن علی بن احمد مشهور بابن نبلا معاصر شیخ بهائی بوده است.

۷. حاشیه علامه الشیخ مصطفی محمد عرفه الدسوقی مشهور به حاشیه (سوقی که این حقیر بیشترین استفاده را در این شرح فارسی از آن داشتم، این شرح در سال ۱۲۳۳ نوشته شده است. هنگامی که مجاور در الازهر بوده است.

اینها بعضی از شروح و تعلیقات کتاب مغنی بود، اما این حقیر به شرح فارسی کامل که از الف تا یاء کتاب مغنی نوشته باشد برخورد نکردم و چون کتاب مغنی از کتاب‌های درسی محسوب می‌شود حقیر در حد توان جهت توضیح مطالب سعی کردم اما در عین حال ممکن است عاری از اشتباه نباشد بنابراین عاجزانه از اهل ادب خواستارم غمز عین نمایند.

نکته قابل توجه این که از قدیم‌الایام در حوزه‌های علمیه مرسوم بود که جهت تدریس در علمی یکی از کتب علماء مشهور و متخصص در آن علم را بر حسب استعداد طلاب انتخاب می‌کردند و این امر دارای نکات منفی و مثبت بود و در سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۴ مرحوم علامه بزرگوار شیخ محمدرضا مظفر دانشکده الفقه وابسته به مدارس ابتدایی و متوسطه منتدی النشر را تأسیس کرد و جهت تدریس در این دانشکده جزوه‌هایی از مجموع قواعد علم منطق و علم اصول جمع‌آوری نمود و چون معظم له جامع علوم عقلی و نقلی و از ادبای بزرگ جامعه عرب بود آثار وی در فاصله کوتاهی به نام‌های اصول مظفر و منطق مظفر شهرت یافت و مورد توجه در حوزه‌ها قرار گرفت و به اقتباس از این عمل دیگران هم دست به کار شدند و این چنین جزوه‌هایی را نوشتند تا جایی که برخی از کتب قدماء قوم تقطیع کردند و به عنوان مختصر آن کتاب طبق سلیقه خود مطالبی را جمع کردند من جمله کتاب مغنی اللیب و بسیاری از علوم مقدمات دچار همین مشکل گردید و طبق سلیقه‌های خود دروس حوزوی را نزدیک به دروس دانشگاهی نمودند که این کار در نزد

بسیاری از بزرگان پسندیده نیست.

شایان ذکر است که کتاب مغنی مسائل علم نحو را به طور اجتهادی بیان می‌کند که اگر کسی دقت داشته باشد می‌تواند از اقوال بزرگان در علوم ادبی به ویژه علم نحو، اطلاعات بیشتری را به دست آورد.

شرحی که اینک پیش روی شماست، حاصل سال‌ها تدریس و تحقیق در این زمینه است و بدین امید، ارائه کرده‌ام که علاقه‌مندان بتوانند با تسلط بر علوم ادبی - به ویژه نحو - با زبان معارف گسترده اسلامی که در قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام و آثار گران‌قدر تمدن اسلامی - که به زبان عربی نگاشته شده - آشنا شوند و ظرافت‌ها و ریزه‌کاری‌های آن را دریابند.

پیشاپیش، نقدهای اهل ادب را به دیده منت می‌نهم و آنها را در چاپ‌های بعدی به کار می‌بندم. توفیق از خداست و بر او توکل می‌کنم.

سید مرتضی اصفهانی قاضی

فروردین ۱۳۸۶

المقدمة

أمّا بعد حمد الله على إفضاله، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله، فإنّ أولى ما تقترحه القرائح، وأعلى ما يجتنح إلى تحصيله الحوائج ما يتيسّر به فهم كتاب الله المنزل ويتّضح به معنى حديث نبيّه المرسل؛ فإنّهما الوسيلة إلى السعادة الأبدية والذريعة إلى تحصيل المصالح الدنيّة والدنيوية وأصل ذلك علم الإعراب الهادي إلى الصواب وقد كنت في عام تسعة وأربعين وسبعمائة أنشأت بمكّة زادها الله شرفاً كتاباً في ذلك منوراً من أرجاء قواعده كلّ حالك ثمّ إنّي أصبت به وبغيره في منصرفي إلى مصر ولما منّ الله تعالى عليّ في عام ستّة وخمسين وسبعمائة بمعاودة حرم الله والمجاورة في خير بلاد الله، شمرت عن ساعد الاجتهاد ثانياً، واستأنفت العمل لا كسلاً ولا متواتياً ووضعت هذا التصنيف على أحسن أحكام وترصيف وتتبع في مقفلات مسائل الإعراب فافتحتها ومعضلات يستشكلها الطلاب فأوضحتها ونفحتها وأغلاطاً وقعت لجماعة من المعربين وغيرهم فنبّهت عليها وأصلحتها فدونك كتاباً تشدّ الرحال فيما دونه وتقف عنده فحول الرجال ولا يعدونه؛ إذ كان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحة بمثاله ولم ينسج ناسج على منواله وممّا حثني على وضعه أنّني لمّا أنشأت في معناه المقدمة الصغرى المسّمات بالإعراب عن قواعد الإعراب

حسن وقعها عند أولى الأبواب وسار نفعها في جماعة الطلاب مع أنّ الذي أودعته فيها بالنسبة إلى ما ادّخرته عنها كشذرة من عقد نحر بل كقطرة من قطرات بحر وها أنا بائح بما أسرته مفيداً لما قرّرتّه وحرّرتّه مقرباً فوائده للأفهام، واضع فرائده على طرف الثمام لينالها الطلاب بأدنى إمام سائل ممّن حسن خيمه وسلّم من داء الحسد أديمه إذا عثر على شيء طغى به القلم أو زلت به القدم أن يغتفر ذلك في جنب ما قربت إليه من البعيد ورددت عليه من الشريد وأرحته من التعب وصيّرت القاصي يناديه من كئيب وأنّ يحضر قلبه أنّ الجواد قد يكبو وأنّ الصارم قد ينبو وأنّ النار قد تخبو وأنّ الإنسان محلّ النسيان وأنّ الحسنات يذهبن السيئات.

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلّها؟! كفى المرء نبلاً أن تعدّ معاييه
وتنحصر في ثمانية أبواب:

الباب الاول: في تفسير المفردات وذكر أحكامها.

الباب الثاني: في تفسير الجمل وذكر أحكامها وأقسامها.

الباب الثالث: في ذكر ما يتردّد بين المفردات والجمل وهو الظرف والجار والمجرور وذكر أحكامهما.

الباب الرابع: في ذكر أحكام يكثر دورها، ويقبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: في التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها.

الباب السابع: في كيفية الإعراب.

الباب الثامن: في ذكر أمور كلّية يتخرّج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية.

وأعلم أنّي تأملت كتب الأعراب فإذا السبب الذي اقتضى طولها ثلاثة أمور:

أحدها: كثرة التكرار، فإنّها لم توضع لإفادة القوانين الكلّية، بل الكلام على الصور

الجزئية، فتراهم يتكلّمون على التركيب المعيّن بكلام، ثمّ حيث جاءت نظائره أعادوا

ذلك الكلام، ألا ترى أنهم حيث مرّ بهم مثل الموصول في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُسْتَقِينَ
 * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^١ ذكروا أن فيه ثلاثة أوجه، وحيث جاءهم مثل الضمير
 المنفصل في قوله تعالى ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^٢ ذكروا فيه أيضاً ثلاثة أوجه
 وحيث جاءهم مثل الضمير المنفصل من قوله تعالى ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾^٣
 ذكروا فيه وجهين، ويكرّرون ذكر الخلاف فيه إذا أعرب فصلاً، أله محلّ باعتبار
 ما قبله أم باعتبار ما بعده أم لا محلّ له؟ والخلاف في كون المرفوع فاعلاً أو مبتدأ
 إذا وقع بعد إذا في نحو ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾^٤ أو إنّ في نحو ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ﴾^٥
 أو الظرف في نحو ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾^٦ أو لو في نحو ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا﴾^٧ وفي كون
 أنّ أو أنّ وصلتتهما بعد حذف الجارّ في نحو ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^٨
 ونحو ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ﴾^٩ في موضع خفض الجارّ المحذوف على حدّ
 قوله:

إذا قيل أيّ الناس شرّ قبيلة؟ أشارت كليب بالأكفّ الأصابع

أو نصب بالفعل المذكور على حدّ قوله فيه:

لدن بهز الكفّ يغسل متنه فيه كما غسل الطريق الثعلب

وكذلك يكرّرون الخلاف في جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة

١. البقرة (٢) الآية ٢ و ٣.

٢. البقرة (٢) الآية ١٢٧.

٣. المائدة (٥) الآية ١١٧.

٤. الانشقاق (٨٤) الآية ١.

٥. النساء (٤) الآية ١٢٨.

٦. إبراهيم (١٤) الآية ١٠.

٧. الحجرات (٤٩) الآية ٥.

٨. آل عمران (٣) الآية ١٨.

٩. النساء (٤) الآية ٩٠.

الخافض، وعلى الضمير المتصل المرفوع من غير وجود الفاصل، وغير ذلك ممّا إذا استقصى أملّ القلم، وأعقب السأم، فجمعت هذه المسائل ونحوها مقرّرة محرّرة في الباب الرابع من هذا الكتاب، فعليك بمراجعته، فإنك تجد به كنزاً واسعاً تنفق منه، ومنهلاً سائغاً ترده وتصدر عنه.

والأمر الثاني: إيراد ما لا يتعلّق بالإعراب، كالكلام في مشتقات الاسم أهو من السّمّه كما يقول الكوفيون أو من السموّ كما يقول البصريون؟ والاحتجاج لكلّ من الفريقين، وترجيح الراجح من القولين وكالكلام على ألفه حذفت من البسملّة خطأ؟ وعلى باء الجارّه ولامه، لم كسرتا لفظاً؟ وكالكلام صحيح ألف ذّا الإشارة، زائدة هي كما يقول الكوفيون أم منقلبة عن ياء هي عين الكلمة واللام الآخر محذوفة كما يقول البصريون؟ والعجب من مكّي بن أبي طالب إذ أورد مثل هذا في كتابه الموضوع لبيان «مشكل الإعراب» مع أنّ هذا ليس من الإعراب في شيء وبعضهم إذا ذكر الكلمة ذكر تكسيرها وتصغيرها، وتأنيثها وتذكيرها، وما ورد فيها من اللغات، وما روي من القراءات وإن لم يبين على ذلك شيء من الإعراب.

و الأمر الثالث: إعراب الواضحات، كالمبتدأ وخبره، والفاعل ونائبه، والجارّ والمجرور، والعاطف والمعطوف، وأكثر الناس استقصاء لذلك الحوفي.

وقد تجنّبت هذين الأمرين وأتيت مكانهما بما يتبسّر به الناظرين، ويتمرّن به خاطر، من إيراد النظائر القرآنية، والشواهد الشعرية، وبعض ما اتّفق في مجالس النحويّين.

ولمّا تمّ هذه التصنيف على الوجه الذي قصدته، وتيسّر فيه من لطائف المعارف ما أوردته واعتمدته، سمّيته بـ «مغنى اللبيب عن كتب الأعراب» وخطابي به لمن ابتدأ في تعلّم الإعراب، ولمن استمسك منه بأوثق الأسباب. ومن الله تعالى أستمّد الصواب، والتوفيق إلى ما يحظيني لديه بجزيل الثواب، وإياه أسأل أن يعصم القلم من

الخطأ والخلل، والفهم من الزيغ والزلل، إنه أكرم مسؤول، وأعظم مأمول و هو حسبي ونعم الوكيل.

ترجمه مقدمه مؤلف

اما^۱ بعد از حمد الهی به سبب احسانش و بعد از صلوات و سلام بر محمد و آتش، بهترین چیزی که قریحه انسان می پذیرد و والاترین چیزی که قلب انسان به آن مایل می شود، علمی است که با آن، فهم کتاب خدا و معنای حدیث رسول الله روشن می گردد، چون کتاب و حدیث^۲ عامل هدایت مردم و سعادت دائمی آنان و وسیله ای برای تحصیل امور دینی و دنیوی است. بهترین علم در این جهت، علم اعراب (نحو) است که انسان را به سوی حقیقت و صواب هدایت می کند. در سال ۷۴۹ قمری در مکه معظمه - که خداوند شرفش را افزون گرداند - کتابی در علم نحو تألیف کردم که با قواعد^۳ آن، مسائل تاریک^۴ روشن می گردید، اما آن نوشته ها مفقود شد و من مصیبت زده شدم ولی در سال ۷۵۶ قمری خداوند بر من منت گذاشت و دوباره به مکه برگشتم و تصمیم گرفتم در مجاورت بهترین شهر - مکه معظمه - باشم، لذا دامن همت را به کمر زدم و با جدیت و بدون کسالت و سستی بار دوم تألیف کتاب را شروع کردم و این تألیف را بر بهترین استحکام و ترتیب نوشتم و با جست و جو، مسائل گره خورده علم نحو را با کلید دقت باز کردم و مسائل مشکل علم نحو را برای دانشجویان با قلم رسا روشن نمودم و آنها را به مسائل غلط آگاه کردم و وجه صحیح آن را بیان

۱. کلمه اما برای تأکید و تحصیل می آید، چون در اصل «مهما يك من شيء» بوده است که شرحش در کلمه اما خواهد آمد، ولكن در این جا فقط برای تأکید است.

۲. حدیث مأخوذ از حدیث و برای آن چندین معنا ذکر کرده اند و در اصطلاح به معنای قول و فعل معصوم است.

۳. الارجاء جمع رجاء مقصوراً به معنای ناحیه است.

۴. حالک از حلك، به معنای تاریک می باشد.

نمودم. پس، بر تو باد به کتابی که برای تهیه آن باید بار سفر بر دوش کشید و بزرگ مردان در مقابلش زانوی ادب زده‌اند و به کتاب دیگر مراجعه نمی‌کنند، زیرا تألیف کتابی که هدف‌های مذکور را داشته باشد به هر قریحه‌ای بخشیده نشده است که بتواند مثل آن را بیاورد و هیچ نویسنده‌ای بر آن شیوه، کتابی منسجم نکرده است.

آن چه مرا به تألیف این کتاب وادار کرد این بود که قبلاً در علم نحو، جزوه کوچکی به نام «الاعراب عن قواعد الاعراب» تألیف کرده بودم و چون مورد پسند خردمندان واقع شد و در میان طلاب مورد افاده و استفاده بود [کار تازه‌ام را آغاز کردم با این که آن چه در آن کتاب آوردم نسبت به آن چه نیاوردم مثل دانه در مقابل گلوبند بزرگ بلکه مثل قطره در مقابل دریا است. هان، من مباهات می‌کنم به تحقیقات و مسائلی که در سینه پنهان دارم و در هنگام تقریر مسائل، مفید واقع می‌شود و فواید را به ذهن‌ها نزدیک می‌کند.

مسائل آن در الفاظ سهله واقع شده است که به دست آوردن آن مانند گیاه التمام^۱ است که آسان به دست می‌آید در حالی که از انسان‌های خوش باطن و سالم از مرض حسد خواستارم در مواردی که قلم، طغیان کرده است و یا قدم لغزش نموده است مرا مورد بخشش قرار دهند، چون در مقابل آن مطالب مفید هم وجود دارد که مسائل متشنت را به محل واحد بر می‌گرداند و مسائلی که از ذهن فرار کرده بدان بر می‌گرداند و باعث راحتی می‌شود.

من مطالب دور از ذهن را آن چنان نزدیک کردم که گویا شخص دور از نزدیک ندا می‌گردد. [اما] باید بدانید که اسب خوب گاهی سقوط می‌کند و شمشیر بران گاهی از قطع کردن عاجز می‌شود و شعله آتش گاهی به خاموشی می‌گراید و این که انسان

۱. التمام نبت ضعیف لا يطول، مثال: «هو علی طرف التمام» برای چیزی آورده می‌شود که به دست آوردنش آسان باشد: اقرب الموارد.

محل نسیان و حسنات نابود کننده سیئات است. کدام انسان تمام سجایای او پسندیده است. پس اگر قابل شمارش باشد دلیل بر قلت است.

مباحث این کتاب در هشت باب است:

باب اول: تفسیر کلمات مفردة و ذکر احکام آنها.

باب دوم: تفسیر جمله‌هایی که مرکب از کلمات مفردة می‌باشد و ذکر احکام و اقسام آنها.

باب سوم: ذکر آن چه بین مفردات و جمله‌ها مرّد می‌باشد؛ یعنی ظروف، جار و مجرور.

باب چهارم: بیان احکام چیزهایی که به زبان مربوط می‌شود و ندانستن آن برای ادبازشت می‌باشد.

باب پنجم: ذکر وجوهی که به واسطه آنها بر شخص ادیب خلل وارد می‌کنند.

باب ششم: اموری که باید ادیبان از آنها پرهیز کنند، در حالی که آنها در میان مردم مشهور است.

باب هفتم: کیفیت اعراب.

باب هشتم: ذکر قواعد کلی‌ای که از آنها صور جزئی زیادی استخراج می‌شود و لازم است که فهمیده شوند.

اکثر کتاب‌هایی که در علم نحو نوشته شده طولانی است و با اندکی تأمل دریافتیم که علت طولانی بودن آن سه امر است:

الف) کثرت تکرار مطالب. نویسندگان تألیف خود را بر اساس قواعد کلی تنظیم نکرده‌اند، بلکه نظر آنان تکیه بر موارد جزئی است که لازمه آن امر تکرار قواعد برای موارد جزئی است. در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

۱- در آیه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ در اعراب موصول ﴿الَّذِينَ﴾

سه وجه ذکر شده است: صفت برای متقین، وجه دوم منصوب به فعل مقدر ﴿مُتَّقِينَ﴾ و رفع بنا بر این که خبر مبتدای محذوف باشد ﴿هُمُ الَّذِينَ﴾. نظیر همین بحث را در آیه ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ و آیه ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ...﴾ هم آورده‌اند و قواعد کلی در هر سه مورد تکرار شده است.

۲- در آیه ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ برای ضمیر أنت سه وجه ذکر کرده‌اند: ضمیر منفصل، مبتدا و تأکید برای اسم آن. در آیه ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ هم در أنت وجه اول و سوم را ذکر کرده‌اند.

۳- در باره ضمیر متصلی که اعراب داده شده، خلاف است که به اعتبار ماقبلش می‌باشد یا مابعدش و یا این که از ناحیه ماقبل و مابعد محلی وجود ندارد و منقطع از آنها است. این خلاف را در جاهای متعددی تکرار کرده‌اند.

۴- در اسمی که بعد از اذا واقع می‌شود مثل: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ﴾ و بعد از ان شرطیه مانند: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ﴾ و بعد از ظرف مثل: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ و بعد از لو همانند: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا﴾ مورد اختلاف است که رفع اسم بنا بر ابتدا بودن است یا این که فاعل فعل محذوف است. این خلاف هم در جاهای مختلفی تکرار کرده‌اند. البته اسم بعد از ظرف در صورتی که فاعل باشد فاعل ظرف است، نه فاعل فعل مقدر.

۵- در ان و ان مفتوحین، هنگامی که با صله خود مدخول حرف جر قرار می‌گیرند و حرف جر حذف می‌شود مثل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ در اصل بانه بوده است و قوله تعالی ﴿حَصَرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ﴾ تقدیر بان یقاتلوکم بوده است. حال در این گونه موارد اختلاف است که ان و ان با صله‌اش در محل جر است، مثل قول شاعر:

إذا قيل أيّ الناس شرّ قبيلة أشارت كليب بالأكفّ الأصابع

هر زمان گفته می‌شود کدام قبیله از مردم بدترین قبیله هستند آن زن اشاره می‌کند به سوی قبیله کلب به انگشتان دست خود.

در اصل الی کلیب بوده و حرف جر ساقط شده و جرش باقی مانده است یا این که محلس بعد از حذف حرف جار نصب است؛ همان طوری که در قول شاعر آمده است:

لن بهزّ الکفّ یعسل متنه فیه عسل الطریق الثعلب

واژه لن بر وزن فلس به معنای لین و هزّ به معنای لرزش و یعسل، مضارع عسل به معنای اضطراب است. یعنی آن نیزه چنان نرم است که به تکان دادن دست‌بندها به حرکت درمی‌آید؛ مثل اضطراب (دویدن) روباه که هنگام دویدن دو پای خود را به جای دو دست قرار می‌دهد. در این بیت کلمه طریق در اصل فی الطریق بوده است که حرف جار (فی) حذف شده و الطریق منصوب گشته است و این اختلاف را در هر کجا که حرف جر حذف می‌شود ذکر می‌کنند.

۶- در جواز عطف بر ضمیر مجرور، آن هم بدون اعاده حرف جر، محل خلاف است که در مسائل جزئی تکرار می‌شود. هم چنین در عطف بر ضمیر مرفوع بدون فاصله آوردن ضمیر متصل مثل «انک و زید قائمان» خلاف در صور جزئی تکرار می‌شود. در موارد دیگری غیر از نمونه‌های مذکور نیز همین اختلاف و تکرار آن دیده می‌شود.

ب) در مطالبی وارد شده‌اند که مربوط به علم نحو نمی‌باشد. نمونه آن در چند مورد ذیل ذکر می‌شود:

۱- بحث در باره اشتقاق اسم است که آیا از سمه مشتق شده است که در اصل وسم بوده (همان طوری که کوفیون گفته‌اند) یا این که مأخوذ از سمو است (چنانچه بصریون گفته‌اند) نحویون در بحث از ادله طرفین و ترجیح یکی از آنها را هم ذکر می‌کنند، در صورتی که بحث در اشتقاق کلمات مربوط به علم صرف است، نه علم نحو.

۲- در باره سقوط الف اسم در بسم الله بحث کرده‌اند که باید در نوشتن هم قاعده ثابت بماند. در حالی که این بحث هم مربوط به علم نحو نمی‌باشد.

۳- بحث در الف ذا است که آیا زاید است (نظر کوفیون) یا منقلب از یای عین‌الفعل است بنا بر این که لام‌الفعل یاء محذوف باشد (دیدگاه بصریون)؟

۴- بحث دربارهٔ جاء و لام جازه است که چرا کسره داده شده‌اند.

۵- بعضی از نحویون هر گاه کلمه را ذکر می‌کنند مطالبی که مربوط به اعراب نیست را هم ذکر می‌کنند؛ مثلاً صیغه جمع مکسر، تصغیر، تأنیث و تذکیر آن کلمه را می‌آورند با این که مربوط به علم لغت است، نه علم نحو.

ج) ذکر اعراب کلماتی که برای همه واضح است؛ مثل کلمه فاعل، نایب فاعل، مبتدا، خبر، جار و مجرور، عاطف و معطوف. کسی که بیشتر از همه در این جهت مطالبی را آورده الخوفی (منسوب به خوف ناحیه‌ای است در مصر) می‌باشد.

من از دو امر اخیر اجتناب کردم و به جای آنها چیزهایی را آوردم که بصیرت ناظرین را بیشتر می‌کند و باعث تمرین اذهان می‌گردد و آن دو عبارت از تنظیمات قرآن و شواهد شعری است. بعضی از مباحثات که در میان نحویون واقع شده است (مثل مسئله زنبوریّه) نیز بیان کرده‌ام. چون به نحو مطلوب، تصنیف کتاب به پایان رسید و ایراد معانی لطیفه در او ممکن شد همان چیزهایی شد که اراده کرده بودم و بر آن اعتماد داشتم، لذا نام این تصنیف را مغنی للیب عن کتب الاعاریب گذاشتم.

خطاب من در این کتاب به دو طایفه است: آنهایی که در آموختن علم نحو مبتدی هستند و آنان که می‌خواهند به محکم‌ترین قواعد علم نحو دست یابند. از خدای متعال می‌خواهم تا مرا در بیان مطالب حق موفق بدارد و به من ثواب جزیل عنایت فرماید و از او عاجزانه مسئلت دارم تا قلم را از خطا و خطل (کلام طولانی) و کج فهمی و لغزش، مصون دارد. به درستی که خدا کریم‌ترین درخواست‌شدگان و عظیم‌ترین پناه‌آرزومندان و کفایت‌کنندهٔ من و نیکو وکیل من است.

الباب الاول:

في تفسير المفردات وذكر أحكامها

وأعني بالمفردات الحروف وما يتضمن معناها من الأسماء والظروف، فإنها المحتاجة إلى ذلك. وقد رتبته على حروف المعجم؛ ليسهل تناولها، وربما ذكرت أسماء غير ذلك تلك وأفعالاً، لميسيس الحاجة إلى شرحها.

حرف الألف

أ

الألف المفردة تأتي على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً ينادى به القريب، كقوله:

أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل (وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي)

ونقل ابن الخباز عن شيخه أنه للمتوسط، وأن الذي للقريب «يا» وهذا خرق

لإجماعهم.

والثاني: أن تكون للاستفهام، وحقيقته طلب الفهم، نحو «أزيد قائم؟» وقد أجاز

الوجهان في قراءة الحرميتين و حمزة «أَمْنٌ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ»^١ وكون الهمزة فيه

للنداء هو قول الفراء، ويبعده أنه ليس في التنزيل نداء بغير «يا» ويقربه سلامته من

دعوى المجاز؛ إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته، ومن دعوى كثرة

الحذف؛ إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام: أَمْنٌ هُوَ قَانِتٌ خَيْرٌ أَمْ هَذَا الْكَافِرُ؟ أي

المخاطب بقوله تعالى: «قُلْ تَتَّبِعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا»^٢ فحذف شيئان: معادل الهمزة،

والخبر. ونظيره في حذف المعادل قول أبي ذؤيب الهذلي:

١. الزمر (٣٩) الآية ٩.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٨.

دعاني إليها القلب إني لأمره سميع، فما أدري أرشد طلابها؟
تقديره: أم غي. ونظيره في مجيء الخبر كلمة «خير» واقعة قبل أم: ﴿أَفَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^١ ولك أن تقول: لا حاجة إلى تقدير معادل في البيت، لصحة قولك: «فما أدري هل طلابها رشد»، وامتناع أن يوثنى لـ«هل» بمعادل. وكذلك لا حاجة في الآية إلى تقدير معادل، لصحة تقدير الخبر بقولك: «كمن ليس كذلك». وقد قالوا في قوله تعالى ﴿أَفَن هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾^٢، إنَّ التقدير: «كمن ليس كذلك» أو «لم يوحدوه» ويكون ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾^٣ معطوفاً على الخبر على التقدير الثاني وقالوا: التقدير في قوله تعالى: ﴿أَفَن يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^٤ أي كمن ينعم في الجنة، وفي قوله تعالى: ﴿أَفَن زِينٌ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾^٥ أي كمن هداه الله، بدليل قوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^٦ أو التقدير: ذهبت نفسك عليهم حسرة، بدليل قوله تعالى ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾^٧ وجاء في التنزيل موضع صرح فيه بهذا الخبر وحذف المبتدأ، على العكس ممَّا نحن فيه، وهو قوله تعالى ﴿كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا﴾^٨ أي آمن هو خالد في الجنة يسقى من هذه الأنهار كمن هو خالد في النار. وجاء مصرحاً بهما على الأصل في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ

١. فصلت (٤١) الآية ٤٠.

٢. الرعد (١٣) الآية ٣٣.

٣. الأنعام (٦) الآية ١٠٠.

٤. الزمر (٣٩) الآية ٢٤.

٥. فاطر (٣٥) الآية ٨.

٦. فاطر (٣٥) الآية ٨.

٧. فاطر (٣٥) الآية ٨.

٨. محمد (٤٧) الآية ١٥.

فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا^١، «أَفَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ^٢».

والألف أصل أدوات الاستفهام، ولهذا خصت بأحكام:

أحدها: جواز حذفها، سواء تقدّمت على «أم» كقول عمر بن أبي ربيعة:

بدا لي منها معصم حين جمّرت وكفّ خضيب زينت ببنان
فو الله ما أدري وإن كنت دارياً بسبع رمين الجمر أم بثمان؟
أراد: أبسبع، أم لم تتقدّمها كقول الكمي:

طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب ولا لعباً متي، وذو الشيب يلعب؟
أراد: أو ذو الشيب يلعب؟ واختلف في قول عمر بن أبي ربيعة:

ثم قالوا: تحبّها؟ قلت: بهراً عدد الرمل والحصى والتراب
فقيل: أراد «أتحبّها؟» وقيل: إنّه خبر، أي أنت تحبّها، ومعنى «قلت: بهراً»: قلت:
أحبّها حبّاً بهرني بهراً، أي غلبني غلبة، وقيل: معناه: عجباً.
وقال المتنبي:

أحيا، وأيسر ما قاسيت ما قتلا والبين جار على ضعفي وما عدلا
أحيا: فعل مضارع والأصل أأحيا؟ فحذفت همزة الاستفهام، والواو للحال، والمعنى
أتعجب من حياته، يقول: كيف أحيا وأقل شيئاً قاسيته قد قتل غيري؟ والأخفش
يقيس ذلك في الاختيار عند أمن اللبس، وحمل عليه قوله تعالى: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا
عَلَيْ^٣» وقوله تعالى: «هَذَا رَبِّي^٤» في المواضع الثلاثة، والمحققون على أنّه خبر، وأن

١. الأنعام (٦) الآية ١٢٢.

٢. محمد ﷺ (٤٧) الآية ١٤.

٣. الشعراء (٢٦) الآية ٢٢.

٤. الأنعام (٦) الآية ٧٨.

مثل ذلك يقوله من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فيحكي كلامه ثم يكرّ عليه بالإبطال بالحجة. وقرأ ابن محيصن ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾^١ وقال عليه الصلاة والسلام لجبريل ﷺ: «وإن زنى وإن سرق؟» فقال: «وإن زنى وإن سرق».

الثاني: أنها ترد لطلب التصوّر نحو «أزيد قائم أم عمرو؟»، ولطلب التصديق نحو «أزيد قائم؟» و«هل» مختصة بطلب التصديق نحو «هل قام زيد؟» وبقية الأدوات مختصة بطلب التصوّر نحو «من جاءك؟ وكم مالك؟ وما صنعت؟ وأين بيتك؟ ومتى سفرتك؟».

الثالث: أنها تدخل على الإثبات كما تقدم، وعلى النفي نحو ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^٢ ﴿أَوَلَمَّْا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ﴾^٣ وقوله:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلدٌ إذا ألقى الذي لاقاه أمثالي؟

ذكره بعضهم وهو منتقض بأم، فإنها تشاركها في ذلك، تقول: أقام زيد أم لم يقم؟ الرابع: تمام التصدير بدليلين: أحدهما: أنها لا تذكر بعد أم التي للإضراب كما يذكر غيرها، لا تقول: أقام زيد أم أقعد، وتقول: أم هل قعد. والثاني: أنها إذا كانت في جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو بثمّ قدّمت على العاطف تنبيهاً على أصلتها في التصدير، نحو ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا﴾^٤ ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾^٥ ﴿أَأَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾^٦ وأخواتها تتأخّر عن حروف العطف، كما هو قياس جميع أجزاء الجملة المعطوفة نحو ﴿وَكَيْفَ

١. يس (٣٦) الآية ١٠.

٢. الشرح (٩٤) الآية ١.

٣. آل عمران (٣) الآية ١٦٥.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٨٥.

٥. الحج (٢٢) الآية ٤٦.

٦. يونس (١٠) الآية ٥١.

تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ ۚ ١ ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ ٢، ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ ٣، ﴿فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ﴾ ٤، ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ﴾ ٥، ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ ٦، هذا مذهب سيبويه والجمهور، وخالفهم في ذلك جماعة أولهم الزمخشري فزعموا أنَّ الهمزة في تلك المواضع في محلِّها الأصلي، وأنَّ العطف على جملة مقدّرة بينها وبين العاطف، فيقولون التقدير في ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾ ٧، ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا﴾ ٨، ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ﴾ ٩، ﴿أَفَمَا نَحْنُ بِمَبِيتِينَ﴾ ١٠: أمكثوا فلم يسيروا في الارض، أنهملكم فنضرب عنكم الذكر صفحاً، أتؤمنون به في حياته فإن مات أو قتل انقلبتم، نحن مخلّدون فما نحن بمبيتين. ويضعف قولهم ما فيه من التكلّف، وأنّه غير مطّرد في جميع المواضع. أمّا الأوّل، فلدعوى حذف الجملة، فإن قوبل بتقديم بعض المعطوف فقد يقال: إنه أسهل منه؛ لأنّ المتجوّز فيه على قولهم أقلّ لفظاً، مع أنّ في هذا التجوّز تنبيهاً على أصالة شيء في شيء، أي أصالة الهمزة في التصدير. وأمّا الثاني، فلاّنه غير ممكن في نحو ﴿أَفَنُ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ ١١ وقد جزم الزمخشري في مواضع بما يقوله الجماعة، منها قوله في ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ﴾ ١٢ إته عطف على

١. آل عمران (٣) الآية ١٠١.

٢. التكوين (٨١) الآية ٢٦.

٣. الأنعام (٦) الآية ٩٥.

٤. الأحقاف (٤٦) الآية ٣٥.

٥. الأنعام (٦) الآية ٨١.

٦. النساء (٤) الآية ٨٨.

٧. الحج (٢٢) الآية ٤٦.

٨. الزخرف (٤٣) الآية ٥.

٩. آل عمران (٣) الآية ١٤٤.

١٠. الصافات (٣٧) الآية ٥٨.

١١. الرعد (١٣) الآية ٣٣.

١٢. الأعراف (٧) الآية ٩٧.

﴿فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾^١ وقوله في ﴿إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ * أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾^٢ فيمن قرأ بفتح الواو: إن ﴿أَبَاؤُنَا﴾^٣ عطف على الضمير في ﴿مَبْعُوثُونَ﴾^٤ وإنه اكتفى بالفصل بينهما بهمزة الاستفهام، وجوّز الوجهين في موضع، فقال في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾^٥: «دخلت همزة الإنكار على الفاء العاطفة جملة على جملة ثمّ توسّطت الهمزة بينهما. ويجوز أن يعطف على محذوف تقديره: أيتولّون، فغير دين الله يبغيون».

فصل

قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي فتدرد لثمانية معان:

أحدها: التسوية، وربّما توهم أنّ المراد بها الهمزة الواقعة بعد كلمة «سواء» بخصوصها، وليس كذلك بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أبالي» و «ما أدري» و «ليت شعري» ونحوهن. والضابط أنّها الهمزة الداخلة على جملة يصحّ حلول المصدر محلّها نحو ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾^٦ ونحو «ما أبالي أقمت أم قعدت» ألا ترى أنّه يصحّ: سواء عليهم الاستغفار وعدمه، وما أبالي بقيامك وعدمه.

والثاني: الإنكار الإيطالي وهذه تقتضي أن ما بعدها غير واقع، وأنّ مدّعيه كاذب، نحو ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمُ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾^٧، ﴿فَاسْتَفْتِهِمُ الرَّبُّكَ الْبَنَاتُ

١. الأعراف (٧) الآية ٩٥.

٢. الواقعة (٥٦) الآية ٤٧ و ١٠١.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٤٨.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٤٧.

٥. آل عمران (٣) الآية ٨٣.

٦. المنافقون (٦٣) الآية ٦.

٧. الإسراء (١٧) الآية ٤٠.

وَهُمْ الْبَنُونَ^١ ﴿١﴾ أَفَسِحْرُ هَذَا^٢ ﴿٢﴾ أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ^٣ ﴿٣﴾ أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا^٤ ﴿٤﴾ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ^٥ ﴿٥﴾ ومن جهة إفادة هذه الهمزة نفي ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفيًا، لأن نفي النفي إثبات، ومنه ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ^٦﴾ أي الله كافٍ عبده، ولهذا عطف ﴿وَضَعْنَا^٧﴾ على ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ^٨﴾ لما كان معناه: شرحنا، ومثله ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى^٩﴾ * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى^{١٠} ﴿١٠﴾ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ^{١١} * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ^{١٢} ﴿١٢﴾ ولهذا أيضاً كان قول جرير في مدح عبد الملك:

أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح
مدحاً، بل قيل: إنه أمدح بيت قالته العرب، ولو كان على الاستفهام الحقيقي لم يكن مدحاً ألبتة.

والثالث: الإنكار التوبيخي، فيقتضي أنّ ما بعدها واقع وأنّ فاعله ملوم نحو ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ^{١١}﴾، ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ^{١٢}﴾، ﴿أَفَأَنْفَكَ إِلَهَةٌ دُونَ اللَّهِ

١. الصافات (٣٧) الآية ١٤٩

٢. الطور (٥٢) الآية ١٥.

٣. الزخرف (٤٣) الآية ١٩.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٥. ق (٥٠) الآية ١٥.

٦. الزمر (٣٩) الآية ٣٦.

٧. الشرح (٩٤) الآية ٢.

٨. الشرح (٩٤) الآية ١.

٩. الضحى (٩٣) الآية ٦ و ٧.

١٠. الفيل (١٠٥) الآية ٢ و ٣.

١١. الصافات (٣٧) الآية ٩٥.

١٢. الأنعام (٦) الآية ٤٠.

تُرِيدُونَ^١ ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ^٢﴾، ﴿أَتَأْخُذُونَ بُهْتَانًا^٣﴾، وقول العجاج:

أطرباً وأنت قنّسرى
أي أتعرب وأنت شيخ كبير؟
والدهر بالإنسان دوأاري؟

والرابع: التقرير، ومعناه حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرّره به. تقول في التقرير بالفعل: أضربت زيداً؟ وبالفعل: أنت ضربت زيداً؟ وبالمفعول: أزيداً ضربت؟ كما يجب ذلك في المستفهم عنه. قوله تعالى ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا^٤﴾ محتمل لإرادة الاستفهام الحقيقي بأن يكونوا لم يعلموا أنّه الفاعل، ولإرادة التقرير بأن يكونوا قد علموا، ولا يكون استفهاماً عن الفعل ولا تقريراً به، لأنّ الهمزة لم تدخل عليه، ولأنّه عليه الصلاة والسلام قد أجابهم بالفاعل بقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا^٥﴾.

فإن قلت: ما وجه حمل الزمخشري الهمزة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^٦﴾ على التقرير؟

قلت: قد اعتذر عنه بأن مراده التقرير بما بعد النفي، لا التقرير بالنفي، والأولى أن تحمل الآية على الإنكار التوبيخي أو الإبطالي، أي ألم تعلم أيّها المنكر للنسخ.

والخامس: التهكم، نحو ﴿أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا^٧﴾.

١. الصافات (٣٧) الآية ٨٦.

٢. الشعراء (٢٦) الآية ١٦٥.

٣. النساء (٤) الآية ٢٠.

٤. الأنبياء (٢١) الآية ٦٢.

٥. الأنبياء (٢١) الآية ٦٣.

٦. البقرة (٢) الآية ١٠٦.

٧. هود (١١) الآية ٨٧.

والسادس: الأمر، نحو ﴿أَسْلَمْتُمْ﴾^١ أي أسلموا.
 والسابع: التعجب، نحو ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^٢.
 والثامن: الاستبطاء، نحو ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾^٣.
 وذكر بعضهم معاني آخر لا صحة لها.

تنبيه

قد تقع الهمزة فعلاً، وذلك أنهم يقولون «وأي» بمعنى وعد، ومضارعه يثي بحذف الواو لوقوعها بين ياء مفتوحة وكسرة، كما تقول: وفي يفي، ووني يني، والأمر منه (إه)، بحذف اللام للأمر وبالهاء للسكت في الوقف. وعلى ذلك يتخرج اللغز المشهور وهو قوله:

إنَّ هند المليحة الحسناء وأي من أضمرت لخلٍّ وفاء
 فإنه يقال: كيف رفع اسم إنَّ وصفته الأولى؟ والجواب: أنَّ الهمزة فعل أمر، والنون للتوكيد، والأصل أينَّ بهمزة مكسورة، وياء ساكنة للمخاطبة، ونون مشددة للتوكيد، ثم حذفت الياء لالتقاءها ساكنة مع النون المدغمة كما في قوله:

لتقرعنَّ عليَّ السنَّ من ندم إذا تذكَّرت يوماً بعض أخلاقي
 وهند: منادى مثل ﴿يوسف أعرض عن هذا﴾^٤. والمليحة نعتٌ لها على اللفظ كقوله:

يا حكم الوارث عن عبد الملك.

١. آل عمران (٣) الآية ٢٠.

٢. الفرقان (٢٥) الآية ٤٥.

٣. الحديد (٥٧) الآية ١٦.

٤. يوسف (١٢) الآية ٢٩.

والحسناء: إما نعت لها على الموضع كقول ماذح عمر بن عبدالعزیز رضي الله تعالى عنه:

يعود الفضل منك على قريش وتفرج عنهم الكرب الشدادا
فما كعب بن مامة وابن سعدى بأجود منك يا عمر الجوادا
وإمّا بتقدير أمدح، وإمّا نعت المفعول به محذوف، أي عدي يا هند الخلّة
الحسناء، وعلى الوجهين الأولين فيكون إنّما أمرها بإيقاع الوعد الوفي من غير أن
يعيّن لها الموعد. وقوله «وأي» مصدرٌ نوعيٌّ منصوب بفعل الأمر، والأصل: وأياً مثل
وأي من، ومثله «فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ»^۱. وقوله «أضمرت» بتاء التانيث
محمول على معنى من مثل «من كانت أمك؟».

باب اول در باره تفسیر کلمات مفرد و ذکر احکام آنها می‌باشد که مربوط به علم نحو است؛ مثل حذف ذکر اعراب و... مراد از کلمات مفرد، حروف و اسمایی است که متضمّن معنای حرف می‌باشد و نیز اسماء ظرف مثل اذا و اذو مانند آن. به این سبب است که این گونه اسماء نیاز به تفسیر و بیان احکام دارند و ترتیب آنها بر حسب ترتیب حروف معجم (نقطه‌دار) قرار دادیم که از باب تغلیب بر تمام بیست و هفت حرف اطلاق می‌شود.

در کتاب صحاح آمده است: «العجم النقط بالسواد»؛ حروف معجم به معنای حروف نقطه دار است. بعضی العجم را به معنای ابهام می‌دانند و چون نقطه، ابهام را از بین می‌برد، معجم گفته شده است. از باب افعال می‌باشد که در این جا برای ازاله آمده است، فقولہ: «اعجمت الحرف ای ازلت عنه الابهام». همان طوری که باب تفعیل هم گاهی برای ازاله می‌آید یقال «قشرت الجوز ای ازلت عن لبّها القشر».

گاهی باید اسما و افعال دیگری هم شرح دهیم؛ چنان چه در جای خود ذکر می شود؛ قوله: «حرف الالف المفردة»؛ این باب حروف و کلمات مفردة است که اولین حرف آنها الف است و مراد از آن همزه است. از آن جا که در اول کلمه واقع می شود و اما در نزد اهل فن همیشه ساکن و در وسط کلمه واقع می گردد. و عامه مردم از اولین حرف هجا به الف تعبیر می کنند، لذا مصنف هم تعبیر به الف کرده است.

وقتی الف مجرّد از حروف دیگر باشد برای دو وجه می آید:

١- حرف ندا که منادا نزدیک باشد؛ مثل قول امرء القیس:

أفاطم مهلاً بعض هذا التدلّي وإن كنت قد أزعمت صرماً فاجملي

یعنی ای فاطمه مهلت بده بعد از ناز و غمزه و اگر در قطع رابطه با من ثابت هستی پس عمل نیکو انجام بده.

فاطم ترخیم شده فاطمه و مهلاً مفعول مطلق است که فعلش حذف گردیده است ای امهلی مهلاً. و تدلل مصدر باب تفعل مأخوذ از دلال به معنای کرشمه و ناز کردن است أزعمت ای أثبتّ و الصرم به معنای القطع است.

در این شعر همزه برای ندای قریب آمده است. ابن خباز از استاد خود نقل کرده است که الف برای ندای متوسط و یا برای ندای قریب می آید، ولیکن این مخالف اجماع است.

٢- برای استفهام است. جایی برای استفهام حقیقی به کار می رود که شخص در صدد طلب فهم باشد و مجازی آن هم برای اهداف دیگری مثل توبیخ، انکار و اقرار آورده می شود. همزه برای تمام اقسام آن می آید و جمله «و حقیقة طلب الفهم» استفهام حقیقی است؛ مانند «زید قائم» و در آیه شریفه «أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتُ أَنَاءَ اللَّيْلِ»^١ در

قرائت حرمین^۱ (نافع و ابن کثیر که منسوب به حرم هستند) و حمزة که من را به تخفیف خوانده‌اند در همزه هر دو وجه جایز است^۲ و چون هر ندایی که در قرآن کریم آمده با یاء است، لذا قول فراء بعید به نظر می‌رسد که برای ندا باشد. از سوی دیگر چون استفهام حقیقی از طرف خداوند محال است و حتماً باید استفهام مجازی اراده شود، وجه دوم (برای ندا باشد) رجحان دارد، چون معنای حقیقی ندا اراده شده است. دلیل دیگر بر رجحان وجه دوم این که نیاز به حذف ندارد و بدون آن هم معنا تمام است، به خلاف وجه اول که لازم می‌آید از آیه دو چیز حذف شده باشد: ۱- خبر من (خیر) و تقدیر «أمن هو قائم خیر». ۲- معادل همزه که «ام هذا الکافر» باشد. دلیل محذوف بودن «ام هذا الکافر» جمله «تمتع بکفرک» می‌باشد. فعل امر خطاب به کافر و این خطاب قبل از «أمن هو» ذکر شده است: «قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ * أَمَّنْ هُوَ...»؛ یعنی سبب کفر خود اندک زمانی لذت بردار، حتماً از اصحاب نار می‌باشی.

نظیر این آیه در جهت حذف معادل همزه، قول ابی ذویب هذلی است:

دعاني إليه القلب إني لأمره سمیع فما أدري أرشد طلابها

مرا دعوت کرد قلب من به سوی اسماء در حالی که او را مطیع و نمی‌دانم که آیا طلب او رشد است.

در این شعر معادل همزه محذوف، تقدیر ام غنی می‌باشد. دلیل این که خبر محذوف در آیه کلمه خیر هست که قبل از کلمه ام آمده این آیه می‌باشد: «أَمَّنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ آیا کسی که در آتش می‌افتد بهتر است، یا آن که می‌آید و ایمن از عذاب می‌باشد.

۱. نافع مدنی و ابن کثیر مکی است، حرم مکه و مدینه.

۲. قول فراء این است که برای نداء است، صحیح.

در این آیه که نظیر آیه مورد بحث است خبر من (خبر) صریحاً ذکر شده است. و ممکن است در شعر ابی ذویب معادلی برای همزه در نظر گرفته نشود، زیرا همزه صلاحیت دارد برای هر یک از استفهام تصدیقی و تصویری و استفهام تصدیقی احتیاج به معادل ندارد و چون قرینه‌ای بر تعین استفهام تصویری نیست می‌توانیم تصدیقی را اراده کنیم، زیرا صحیح است که گفته شود: «هل طلابها رشد»؛ یعنی به جای همزه، هل آورده شود که مختص استفهام تصدیقی است. همین احتمال در آیه ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ...﴾ نیز وجود دارد. پس در آیه هم احتیاج به تقدیر معادل نیست. بنابراین خبر من «خبر» در تقدیر گرفته نمی‌شود بلکه باید جمله «کمن لیس کذلک» را در تقدیر بگیریم. موارد دیگری هم برای این تقدیر در آیات شریفه ذکر شده است؛ مانند: ﴿أَفَنُ هُوَ قَانِثٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ گفته‌اند خبر أفمن جمله «کمن لیس کذلک» است و احتمال دیگر این که خبر محذوف، جمله «لم یوحده» باشد و جمله «وجعلوا لله شرکاء» بر محذوف عطف گردد.

در آیه ﴿أَفَنُ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ گفته‌اند: خبر مبتداء (أفمن)، «کمن ینعم فی الجنه» است؛ چنان چه در آیه ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ﴾ جمله «کمن لیس کذلک» و هم چنین در آیه ﴿أَفَنُ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ گفته‌اند: تقدیر «کمن هداه الله» می‌باشد پس خبر (به دلیل تتمه آیه ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾؛ به درستی که خدا هدایت و گمراه می‌کند کسی را که بخواهد.) محذوف است. احتمال دیگر این که جمله «ذهب نفسك عليهم حسرة» خبر مبتدا (أفمن) باشد، به دلیل این که همین جمله در آخر آیه ذکر شده است. البته در قرآن کریم آیاتی آمده است (نظیر آیه مذکور) که بر عکس، خبر ذکر شده و مبتدا محذوف است؛ مثل آخر آیه پانزدهم سوره محمد ﷺ ﴿كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾؛ مثل کسی که همیشه در آتش و به آب جوشی سیراب می‌شود و امعائش قطعه قطعه

می‌شود.

در اول آیه، خلود مؤمنین در جنت و اوصاف بهشت ذکر شده و سپس خبر مبتدا حذف شده است «أَفَمَنْ كَانَ خَالِداً فِي الْجَنَّةِ». در بعضی از موارد که نظیر ما نحن فيه است، به مبتدا و خبر تصریح شده است، البته بنابر اصلی که باید هر دو مذکور باشد؛ مثل آیه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتاً فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ»؛ آیا کسی که مرده باشد او را زنده کنیم و نوری برای وی قرار دهیم که در میان مردم با آن نور راه خود را ادامه دهد مثل کسی است که در ظلمات باشد. در این آیه مبتدا جمله «أَفَمَنْ كَانَ» و خبرش «كَمَنْ كَانَ» است که هر دو ذکر شده‌اند. هم چنین در آیه «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ»؛ آیا کسی که بر بینه‌ی خدایی باشد مثل کسی است که اعمال زشت خود را خوب می‌بیند. در این آیه هم مبتدا و خبر هر دو ذکر شده است.

مختصات همزه

اصل در ادوات استفهام، همزه است و دارای احکام مخصوصی است که سایر حروف استفهام آنها را ندارد، از جمله:

۱. وقتی بعد از همزه ام باشد حذف آن جایز است که در این صورت همزه برای استفهام تصویری می‌آید. هم چنین اگر بعدش ام نباشد.

مثال اول: قول شاعر عمر بن ابی ربیع:

و كَفَّ خَضِيبٌ وَ زَيْنَتٌ بِبَنَانٍ	بَدَا لِي مِنْهَا مِعْصَمٌ حِينَ جَمَرْتِ
بَسْبَعِ رَمِيمِ الْجَمْرِ أُمِّ بَثْمَانَ	فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًّا

یعنی ساق دست آن زن برای من ظاهر شد که مشغول رمی جمره بود و هم چنین کف دست

حنا زده او که به سر انگشتان زینت داده شده بود.

پس قسم به خدا که نمی‌دانم و اگر چه در صدد دانستن بودم که آیا به هفت ریگ جمره کرد یا به هشت ریگ.

بدا فعل ماضی به معنای ظهر و معصم، یعنی ساق دست و جمرت فعل ماضی از باب تفعیل است. ینان یعنی بند انگشت و أدری متکلم و حده فعل مضارع به معنای أعلم و داری اسم فاعل به همان معنا است. رمین جمع مؤنث ماضی است. در این شعر همزه استفهام بر سبع حذف شده و کلمه ام بعد او آمده است: «أبسع ام بثمان».

مثال دوم: شعر کمیت است:

طربتُ وما شوقي إلى البيض أطرب و لالعباً مني و ذوالشيب يلعب
یعنی به طرب آمدم نه برای شوق به زنان زیبای سفید و نه به سبب بازی کردن و آیا صاحب موی سفید بازی می‌کند.

طربت فعل ماضی متکلم، ما نافی، شوق مصدر مضاف به یاء متکلم، البيض جمع بیضاء، لعب مصدر و شیب سفیدی مو است.

در این شعر همزه استفهام از ذوالشيب حذف شده است، بدون این که بعد از آن ام ذکر شود. این شعر را در ضمن قصیده‌ای که در مدح اهل بیت رسول الله سروده ذکر کرده است.

البته در شعر ابن ابی ربیع اختلاف است که آیا جمله تحبها استفهام است که همزه در او حذف شده یا این که جمله خبریه است:

ثم قالوا: تحبها قلتُ بهراً عدد الرمل والحصى والتراب
گفتند که ثریا را دوست داری؟ گفتم دوست می‌دارم او را یک نوع دوستی که غالب شده است مرا غالب شدنی به عدد ریگ‌ها و رمل‌ها.

تحبها فعل مضارع، و ضمیر هاء به ثریا بر می‌گردد که در اول قصیده ذکر شده، بهراً

مصدر مفعول مطلق، حصی بر وزن عطی به معنای ریگ.

بعضی گفته‌اند: تحبها استفهام است و همزه او حذف شده است (أتحبها) و برخی می‌گویند: خبر برای مبتدای محذوف است. «قلت بهراً» یعنی «أحبها حباً» «بهرنی بهراً» یعنی «غلبنی غلبة» عده‌ای گفته‌اند: بهراً به معنای عجباً می‌باشد.

شاعر دیگر به نام احمد بن الحسین مشهور به متنبی گفته است:

أحیا وأیسر ما قاسیت ما قتلا والبین جار علی ضعیفی وما عدلا

آیا زنده هستم در حالی که آسان‌ترین چیزی را که تحمل می‌کنم این که روزگار غیر مرا کشته است و حال آن که جدایی هم بر ناتوانی من جفا می‌کند و عدالت نمی‌کند.

این شعر را درباره تعجب از زندگانی خود و فراق محبوبش سروده است.

أحیا متکلم وحده فعل مضارع، همزه استفهام محذوف است و جمله استفهامیه برای تعجب آمده است و ایسر افع‌ل التفضیل بوده از یسر گرفته شده است، به معنای سهل و آسان، ما موصوله، قاسیت ماضی به معنای تحمل کردن، البین به معنای فراق و دوری، جار فعل ماضی به معنای جور و ظلم.

در این شعر همزه استفهام از جمله أحیا حذف شده است. واو قبل ایسر، واو حال است و معنای شعر، تعجب از زندگانی است.

اخفش، حذف همزه را قیاسی می‌داند، یعنی حذف آن را در حال اختیاری هم جایز می‌داند. لذا در آیه ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾؛ ایامی که موسی علیه السلام در دستگاه فرعون بود نعمتی بود که خدا منت گذاشته بود، گفته است: در اصل این طور بوده است: ﴿أَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾؛ آیا آن ایام نعمتی بود که تو بر من منت گذاشتی. پس همزه بدون ضرورت حذف شده است. هم چنین در آیه ﴿هَذَا رَبِّي﴾ (قول حضرت ابراهیم در هنگام طلوع خورشید و ماه و ستاره) گفته است: در اصل «أهذا ربِّي» بوده است که جمله استفهام انکاری است و در این آیه هم همزه بدون ضرورت حذف شده

است. لکن برخی از مفسرین آن را جمله خبریّه می‌دانند، یعنی حضرت ابراهیم در حال مدارا کردن با خصم است و به خصم خود انصاف می‌دهد و کلام باطلش را قبول می‌کند و سپس با حجت و برهان ادعای او را باطل می‌نماید و می‌گوید: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾.

در مورد آیه شریفه ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...﴾ دو قرائت وجود دارد: ذکر همزه ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ و بدون همزه ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ که قرائت ابن محیص است و طبق این قرائت همزه محذوف است.

نیز در حدیث رسول خدا ﷺ که خطاب به جبرئیل گفت: «وان زنا وان سرق» در اصل «أو ان زنی أو ان سرق» بوده و همزه حذف شده است، زیرا جبرئیل در جواب گفت: «ان زنی و ان سرق». در این حدیث پیامبر درباره مؤمنینی که داخل جنت می‌شوند سؤال فرمود، یعنی اگر زنا کند و اگر دزدی نمایند؟ که حتماً با کلمه همزه اطلاق می‌شود و جبرئیل هم در جواب گفت: اگر چه زنا و دزدی نمایند.

حدیث مذکور از طریق اهل سنت نقل شده است و من اصل حدیث را نیافتم. شایان توجه است که همزه محذوفه در آیه ﴿أَنْذَرْتَهُمْ...﴾ همزه تسویه است که مصنف از باب استنصاف بر حذف همزه آن را آورده است. و نیز در حدیث احتمال دارد که همزه با مدخول خود حذف شده باشد و تقدیر: «یدخل الجنة وان زنی وان سرق». پس این دو مورد نمی‌تواند دلیلی بر حذف همزه باشد. به همین جهت در آخر ذکر شده است.

۲. همزه صلاحیت هر یک از استفهام تصویری و تصدیقی را دارد به خلاف سایر ادوات که مختص به یکی از آنها می‌باشد.

مراد از استفهام تصویری این است که متکلم وقوع فعل را می‌داند و لکن نمی‌داند که آن فعل بر چه کسی واقع شده است و یا کسی که فعل بر او واقع شده است را

می‌شناسد و لکن نسبت به آن فعل جاهل است.

مثال اول: «أزید قائم أم عمرو».

مثال دوم: «أزید قائم أم قاعد».

گاهی موضوع و محمول را می‌داند و لکن متعلقات فعل را نمی‌داند؛ مثل: «أزید قائم فی الدار أم فی المسجد». لذا جایز است که با کلمه ام بین افراد تردید قرار دهد. مراد از استفهام تصدیقی هم این است که متکلم به اصل نسبت جاهل باشد. لذا جایز نیست که کلمه ام بعدش آورده شود؛ مثل: «أزید قائم»، یعنی جایی که به موضوع و محمول جاهل باشد و لذا استفهام از اصل مطلب می‌کند، نه از تعیین یکی از آنها. اما سایر ادوات استفهام؛ مثل هل فقط در استفهام تصدیقی استعمال می‌شود؛ مانند: «هل قام زید». بقیه ادوات هم مخصوص استفهام تصویری می‌باشند؛ مثل: «من جائك» که متکلم علم به آمدن دارد و لکن فاعل برای او مجهول است و لذا در جواب گفته می‌شود: «زید» و «ما صنعت» استفهام به کلمه ما است در جایی که فعل برای او مجهول باشد. در جواب گفته می‌شود: اگر متۀ استفهام به کم مثل «کم مالک» در جایی است که مقدار مال مجهول باشد، و لذا در جواب گفته می‌شود «الف دینار» هم چنین استفهام به این؛ مثل: «این بیتک» در جایی است که مکان مجهول باشد.

قابل توجه است که بعضی از حروف استفهام و اثره استفهام از جهت مخصوص می‌باشد مثل این و متی که مخصوص مکان و زمان است.

۳. همزه صلاحیت دارد که بر جمله مثبت داخل شود؛ چنان چه در مثال‌های قبلی ذکر شد. به علاوه بر جمله منفی هم داخل می‌شود؛ مثل: «ألم نشرح لك صدرك؟» آیا سعه صدر به تو ندادیم. و آیه «أولما أصابتكم مصيبة» در این دو آیه، همزه بر جمله «لم نشرح» و «ولما أصابتكم» داخل شده است. هم چنین در قول قیس بن ماسوح مشهور به مجنون و لیلی که درباره لیلی گفته است:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد إذا ألقى الذي لاقاه أمثالي

آیا صبر برای لیلی حاصل نمی‌شود و یا این که برای او شکیبایی هست در وقتی که ملاقات کنم آن چیزی (مرگ) را که امثال من او را ملاقات می‌کند.

همزه در **الا اصطبار** برای استفهام، لا نافی و **اصطبار** مصدر باب افتعال است که چون **فاء الفعل** صاد است، تاء تبدیل به طاء شده به معنای تحمل صبر. در بعضی از نسخه‌ها به جای سلمی لیلی نوشته شده است. **الاقى** فعل مضارع، **الذى** موصول و کنایه از مرگ است، **الجلد** بر وزن فلس به معنای صبر می‌باشد.

در این شعر هم همزه استفهام بر نفی داخل شده است و لکن ام استفهامیه نیز بر نفی داخل می‌شود مثل «قام زید ام لم تقم» پس این امر نقض می‌شود و در جواب این نقض گفته شده است که ام در اصل برای استفهام وضع نگردیده و بحث در این جا کلماتی است که در اصل برای استفهام وضع شده باشد.

۴. تمام التصدير است؛ یعنی اگر بر کلمه‌ای وارد شود که صدر طلب است باز هم در صدر قرار می‌گیرد، به خلاف سایر ادوات استفهام که در این مورد صدر نشین نیستند، به دو دلیل:

دلیل اول این که همزه بعد از ام اضراب واقع نمی‌شود، پس گفته نمی‌شود: «قام زید ام أقعد عمر»، زیرا جمله «قعد عمرو» جمله مستقلی است و ذکر همزه بعد از ام آن را از صدارت می‌اندازد، به خلاف سایر ادوات استفهام که صحیح است گفته شود: «قام زید ام هل قعد عمرو».

دلیل دوم این که اگر همزه در جمله‌ای واقع شود که به واو یا به حرف دیگری از ادوات عطف معطوف باشد، بر حرف عطف مقدم می‌شود؛ مثل آیه «وَأَوْ لَمْ يَنْظُرُوا» و آیه «أَفَلَمْ يَسِيرُوا» و هم چنین «أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ». در این سه مورد همزه بر حرف عطف: واو، فاء و ثم مقدم شده است، ولی بقیه حروف استفهام مطابق قیاس

بعد از حرف عطف ذکر می‌شوند، زیرا قیاس در جمله معطوف این است که با تمام اجزایش از جمله حرف استفهام بعد از حرف عطف ذکر شود؛ مثل ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ﴾ ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ و در آیه ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ یا ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾ یا ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ﴾.

در این هفت آیه حروف عاطفه (واو، فاء) بر حرف استفهام (کیف، این، انی، هل، ای، ما) مقدم شده‌اند.

البته آن چه گفته شد مذهب سیبویه و جمهور نحویون است، ولی برخی مثل زمخشری مخالفت کرده‌اند. آنها گمان کرده‌اند که همزه هم مانند سایر حروف استفهام است و باید مؤخر از حرف عطف ذکر شود و در مثال‌های ذکر شده نیز قائل به تأویل شده‌اند و در آیاتی مثل ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾ گفته‌اند: بین همزه و واو عاطفه جمله‌ای مقدر است که جمله معطوف عطف بر آن می‌باشد و تقدیر «أمکثو تلم یسیروا» جمله «لم یسیروا» است که بدون همزه عطف بر أمکثو شده است. در آیه دوم نیز بین فاء و جمله معطوفه (فتمهلکم) عبارت: «أنمهلکم فنضرب عنهم الذکر» تقدیر گرفته‌اند؛ یعنی آیا به شما مهلت می‌دهیم پس ذکر را از شما منصرف می‌کنم.

در آیه سوم نیز جمله «نؤمن به فی حیاة فان مات او قتل» تقدیر گرفته‌اند. خلاصه این که جمله معطوف عطف بر جمله مقدر است و همزه استفهام داخل بر جمله مقدر می‌باشد، پس همزه بر حروف عطف مقدم نشده است.

لکن قول آنان به دو سبب تضعیف می‌شود:

۱- تقدیر گرفتن جمله، موجب تکلف و زحمت است و هیچ فایده‌ای هم ندارد، زیرا بدون تقدیر هم معنا صحیح است.

۲- تقدیر جمله در همه جا ممکن نیست.

توضیح این که در موارد تقدم همزه بر حرف عطف باید یکی از دو امر را مرتکب

شویم: یا این که همزه بر حرف عطف مقدم باشد که خلاف قیاس است و لکن مشهور قائل به جوازند تا صدارت همیشگی همزه محفوظ بماند و یا این که جمله معطوف علیه را در تقدیر بگیریم تا بتوانیم کلام را مطابق قیاس گردانیم. در این جا ارتکاب امر اول آسان تر از تقدیر گرفتن جمله است، زیرا ارتکاب امر اول که بنابر قول سیبویه در آن مجاز و خلاف اصل رفتار شده، از نظر تعداد حروف کمتر است، چون همزه بر خلاف اصل (مجاز) واقع شده است. اما امر دوم (جمله در تقدیر گرفته شود) ارتکاب مجاز بیشتری می باشد، چون جمله کاملی به طور مجاز استعمال شده است. منظور مصنف از عبارت «المتجاوزون فیه» ضمیر فیه به تقدیم همزه بر می گردد و مراد از تجاوز، ارتکاب خلاف اصل است.

اما سبب دوم (عدم امکان تقدیر در همه جا) در آیه شریفه ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ تقدیر جمله امکان ندارد و لذا زمخشری در چند مورد به طور یقین اعتراف به قول جمهور کرده است؛ از جمله آیه شریفه ﴿أَفَأَمِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ که گفته است: جمله مذکور عطف بر جمله ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾ می باشد و در آیه ﴿أَنَا لَمَبْعُوثُونَ * أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ دو قرائت وجود دارد: ۱- سکون واو (أو آبائنا)؛ ۲- فتح واو.

بنابراین قرائت همزه استفهام و واو عطف که جمله را ضمیر مبعوثون می کند، جواب از سؤال مقدر است، چون عطف بر ضمیر متصل (واو جمع) جایز نیست مگر این که ضمیر منفصل آورده شود؛ یعنی باید گفته شود: «مبعوثون هم أو آبائنا».

جواب این که در این جا همزه استفهام بین معطوف و معطوف علیه فاصله انداخته است، پس احتیاجی به ضمیر فصل نیست، ولی اشکال دیگری وجود دارد، چون در این صورت عطف جمله بر مفرد لازم می آید.

به هر حال زمخشری در این آیه و آیه قبل نظر جمهور را اختیار کرده است، زیرا

جمله معطوف‌علیه را تقدیر نگرفته است و در آیه سیزده آل عمران: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ﴾ دو وجه را جایز دانسته است:

۱. قول جمهور که گفته‌اند: همزه استفهام انکاری داخل بر فاء عاطفه می‌شود و این جمله را بر جمله ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ عطف کرده است.

۲. این که عطف بر جمله محذوفی است که بعد از همزه در تقدیر گرفته می‌شود: «أيتولون فغير دين الله يبتغون».

فصل

گاهی همزه از معنای استفهام حقیقی خارج می‌شود و برای هشت معنای دیگر می‌آید که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. تسویه. کسانی که گمان کرده‌اند تسویه فقط بعد از کلمه سواء می‌آید صحیح نیست، زیرا همزه تسویه همان طوری که بعد از سواء می‌آید بعد از جمله «ما ابالی»، «ما ادری»، «لیت شعری» و نظیر اینها هم می‌آید.

قاعده کلی در همزه تسویه این است که اگر بر جمله‌ای داخل شود باید بتوانیم آن جمله را با همزه به مصدر برگردانیم؛ مثل ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ و «ما ابالی أقمت ام قعدت». در این دو مثال می‌توانیم جمله اول را به «سواء علیهم الاستغفار» و عدمه و جمله دوم را به «ما ابالی بقیامک و بعودک» برگردانیم.

۲. انکار ابطالی. به مقتضای این معنا مابعد همزه واقع نشده و مدعی آن دروغ‌گو است؛ مثل آیه ۲۹ اسراء:

﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيِّنَاتِ وَأَتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾

آیا شما را به فرزندان پسر برگزیده است و فرشتگان را دختر خویش قرار داده است؟ این گفتار، گناهی بزرگ است.

در این آیه همزه فاصفاکم برای انکار آمده و مدعی آن کاذب است. هم چنین در آیه: ﴿فَاسْتَفْتِهِمُ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ * وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾؛ از مشرکین پرس که آیا دختران برای خدا است و پسران برای شما؟ همزه «أَلِرَبِّكَ» برای انکار آمده است. در آیات ﴿أَفَسِحْرُ هَذَا﴾، ﴿أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ﴾، ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ و آیه ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ نیز همزه برای انکار آمده است. پس مراد این است که قرآن سحر نیست، خلقت خود را شاهد نبودید، دوست نداشتن خوردن مرده و نفی عجز خداوند از خلقت اول است.

بنابراین اگر جمله‌ای بعد از همزه اثبات باشد به سبب دخول همزه نفی بر آن، ثابت می‌شود؛ همان طوری که در مثال‌ها نیز ذکر شد. حال اگر همزه بر جمله منفی داخل شود، اثبات آن ثابت می‌شود؛ مثل ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ که معنای اثبات کفایت خدا را می‌رساند، چون انکار نفی را می‌رساند و نفی در نفی، اثبات می‌شود. لذا عطف جمله مثبت بر جمله منفی‌ای که همزه انکار بر او داخل شده باشد؛ مثل آیه ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ﴾ جمله وضعنا مثبت است و بر جمله ألم نشرح عطف شده است، چون دخول همزه انکار، نفی او را مثبت کرده است. نیز مانند: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ که جمله «فوجدك ضالاً» بر جمله منفی عطف شده است. هم چنین در آیه ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ جمله «وارسل عليهم» بر جمله «لم يجعلك» عطف شده است. به همین جهت (استفهام انکاری در نفی، اثبات است) شعر جریر که در مدح عبدالملک سروده، مدح او به حساب می‌آید؛ بلکه گفته شده است که غلو در مدح است:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

آیا نیستید بهترین کسی که سوار بر چهارپایان تندرو شده است و بخشنده‌ترین مردم عالم که به باطن دست بخشش می‌گردید.

مطایا جمع مطیّه به معنای مرکب تندرو، اندی افع‌ل‌التفضیل و از ندا گرفته شده است به معنای باران نرم و مراد از آن بخشش است، بطون جمع بطن و راح جمع راحه است.

در این شعر همزه‌الستّم برای انکار آمده و جمله منفی را مثبت کرده است؛ یعنی «انتم خیر من ركب...» البته اگر همزه استفهام حقیقی باشد افاده مدح نخواهد کرد.

۳. انکار توییخی. به این معنا که فعل بعد از همزه واقع شده است ولی فاعل آن به سبب دخول همزه توییخ می‌شود؛ مثل آیه: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ حکایت از قوم ابراهیم علیه السلام است که با دست خود چوب را می‌تراشیدند و به جای خدا عبادت می‌نمودند که به واسطه دخول همزه، سرزنش می‌شوند. در آیه ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾؛ آیا غیر خدا را می‌خوانند، هم به واسطه همزه سرزنش می‌شوند. نیز در سوره صافات ﴿أَإِنكُمُ آلِهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ افک به معنای کذب است؛ یعنی آیا از راه دروغ، خدایانی غیر خدای یکتا را اراده کرده‌اید. لذا خداوند آنها را سرزنش می‌کند. در آیه ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ﴾؛ آیا شما مجامعت با مردان را انجام می‌دهید، نیز با دخول همزه سرزنش شده‌اند. همین طور در سوره نساء برای کسانی که وحی را بهتان می‌شمارند، چنین سرزنش شده‌اند: ﴿أَتَأْخُذُونَ بُهْتَانًا﴾. در شعر عجاج نیز آمده:

أطرباً وأنت قنّسرى والدهر بالإنسان دوارى؟

آیا طرب می‌کنی ای نفس در حالی که پیرمرد هستی و روزگار، تغییر دهنده حالات انسان است.

همزه در أطرباً برای استفهام توییخی است. طرباً مفعول مطلق برای فعل مقدر (أطرب طرباً)، قنّسرى (به کسر قاف و تشدید و کسر نون) به معنای شیخ کبیر (روزگار) است. دوارى صیغه مبالغه می‌باشد.

در این شعر همزه برای استفهام توییخی آمده است.

۴. تقریری. معنای آن این است که متکلم با همزه استفهام مخاطب را وادار به اقرار و اعتراف چیزی می‌کند که در نزد مخاطب ثابت است. نکته قابل توجه این است که همیشه آن چه از مخاطب استفهام می‌شود لازم است جواب داده شود، پس مخاطب باید به آن اقرار نماید که آن هم با استفهام تحقق می‌یابد.

باید دانست که منظور از اقرار، گاهی اقرار به اصل فعل، موقعی به فاعلی و زمانی هم به مفعول است و هر کدام که منظور باشد باید بعد از همزه قرار گیرد. مثال اول: «أضربت زيدا» در این مثال اقرار گرفتن از اصل فعل است ولذا فعل (ضربت) بعد از همزه آمده است.

مثال دوم: «أأنت ضربت زيدا» که منظور اقرار گرفتن فاعل است و اصل فعل را مخاطب قبول داشته باشد. مثال سوم: مخاطب فعل فاعل را قبول داشته باشد ولی منکر مفعول باشد: «أزيداً ضربت». این قاعده فقط مخصوص استفهام تقریری نیست بلکه در استفهام حقیقی هم می‌آید؛ یعنی مستفهم عنه همیشه بعد از همزه ذکر می‌شود؛ مثل آیه «أأنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلِنا يَا إِبْرَاهِيمُ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ» که درباره حضرت ابراهیم است هنگامی که بت‌ها را شکسته بود.

در این آیه در باره معنای همزه دو احتمال است:

۱. این که برای استفهام حقیقی از فاعل فعل باشد و این در صورتی است که قوم نمرود جاهل به اصل فعل نباشند و لکن فاعل برای آنها نامعلوم باشد.

۲. استفهام تقریری باشد؛ یعنی آنها به فعل فاعل جاهل نبودند ولی بنای اقرار از حضرت ابراهیم را داشتند. در این صورت هم مثل صورت اول هدف، اقرار گرفتن از فاعل را داشته‌اند، چون فاعل بعد از همزه واقع شده است، نه فعل (فعلت)، زیرا

مخاطب به اصل فعل اقرار داشته است، لذا در جواب گفته: بل فعله کبیرهم ایها المنکر.

قابل توجه است که زمخشری استفهام در آیه شریفه: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ را بر استفهام تقریری حمل کرده است، ولی مورد اشکال است.

توضیح مطلب این که وی استفهام در این آیه را تقریری دانسته است. در این صورت «مقر به» باید فعل منفی باشد، چون بعد از همزه واقع شده و اقرار مخاطب به «لم نعلم» می‌باشد. اما خود زمخشری جواب داده و عذر خواسته است که منظور اقرار به مابعد حرف نفی است، اما چون جوابش صحیح نیست و خارج از قاعده می‌باشد، مصنف (ابن هشام) فرموده است: بهتر است که همزه بر استفهام توبیخی یا انکار ابطالی حمل شود و لازمه توبیخ، ابطال است: «الم تعلم ایها المنکر للنسخ ان الله على كل شيء قدير».

۵. تهکم. برای تهکم چند معنا ذکر شده است: ۱. استهزاء؛ ۲. شدت غضب و ۳. اظهار ندامت بر امری.

حال ممکن است به سبب همزه، هر سه معنایی که ذکر شد در نفس متکلم ابراز گردد؛ یعنی غضب و ندامت، همراه با استهزاء باشد؛ مانند آیه: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا﴾؛ قوم شعیب از روی غضب و استهزاء گفتند: ای شعیب! آیا نمازت تو را امر می‌کند که عبادت آباء ما را ترک نمایی؟

۶. امر. مثل آیه بیستم آل عمران: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ﴾؛ به اهل کتاب و مردم عرب بگو اسلام بیاورید.

۷. تعجب. همزه به این معنا در این آیه آمده است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾؛ آیا نمی‌بینی پروردگارت چگونه سایه را به اطراف می‌کشاند و اگر بخواهد ساکن قرار می‌دهد.

٨ . استبطاء. باب استفعال مأخوذ از بطىء به معنای کندی نشان دادن است؛ مثلاً آیه: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾؛ آیا وقت آن نرسیده است آنهایی که ایمان آورده‌اند قلبشان خاشع گردد.

همزه «أَلَمْ يَأْنِ» برای ابراز کندی مؤمنین آمده است. برای همزه غیر از آن چه ذکر شد معانی دیگر هم گفته شده است که صحت ندارد.

تذکر

همزه گاهی فعل امر حاضر واقع می‌شود که از «وئی» گرفته شده است. ثلاثی مجرد از باب «فَعَلَ» یَفْعِلُ (به فتح عین در ماضی و کسرش در مضارع). حرف واو فاعل فعل است و در مضارع حذف می‌شود، چون بین کسره عین و یاء مفتوحه واقع شده است؛ همان طور که می‌گوییم: «وقی یقی» و «ولی یلی». در امر حاضر یاء حرف عله که در آخر فعل است به جز می‌ساقط می‌شود.

پس فقط عین الفعل (همزه) باقی می‌ماند و در «وقی یقی» فقط ق و در «ولی یلی» ل (فعل امر) باقی می‌ماند و هنگام وقف، هاء سکنه به همزه ملحق می‌شود (إه). بر همین وجه است لغز (به ضم لام و فتح غین) به معنای معمى در شعر:

إِنَّ هَندَ المَليحَةَ الحَسناءَ وَأَيُّ مَن أَضْمَرَت لَخْلٍ وِفَاءَ

البته ای هند که با ملاحه و جمال هستی وعده بده به کسی که وفای دوستان را در دل پنهان داشته باشد.

انّ فعل امر می‌باشد که مؤکد به نون تأکید است و در اصل آي بوده است. هند منادا و حرف ندا حذف شده است. ملیحه بر وزن شریفه، مأخوذ از ملح، صفت هند است. حسناء بر وزن حمراء مؤنث حسن، من موصوله و اضمرت صله موصول و الخل (به کسر خاء) به معنای دوست است. وفاء مفعول اضمرت می‌باشد؛ یعنی وعده بده.

برخی خیال کرده‌اند که ان در این شعر از حروف مشبهة بالفعل است و می‌گویند: چگونه ان اسم خود (هند) را همراه صفتش رفع داده است! جواب این که ان فعل امر است و در صل آئن (مؤكد به نون تأکید) است، یاء ضمیر مخاطب به سبب التقای ساکنین حذف شده است که بین نون مدغمه و یاء ساکنه قرار دارد؛ چنان چه در قول تأبط شر آمده است:

لتقرعنّ عليّ السنّ من ندم إذا تذكّرت يوماً بعض أخلاقي

هر آینه سر انگشتان را از روی پشیمانی بر دندان می‌کوبی، هر زمان که به خاطر می‌آوری بعضی از اخلاق نیک مرا.

لتقرعنّ فعل مضارع و لام قسم بر او داخل شده است و در اصل لتقرعین بوده است، نون تأکید ثقیله به آخرش در آمده و یاء مخاطب حذف گردیده است و کسره دلالت بر حذف آن می‌کند قرع به معنای کوبیدن است. السنّ (به کسر سین) به معنای دندان، مفعول است.

یاء مخاطب در جمله لتقرعنّ (فعل مضارع و مؤكداً به نون تأکید) به جهت التقای ساکنین افتاده است.

در شعر قبل هند منادا بود و حرف ندا حذف شده بود؛ چنان چه در آیه «أَعْرِضْ عَنْ هَذَا» که در اصل «یا یوسف» بوده حرف ندا حذف شده است و ملیحه صفت هند بوده و مرفوع است؛ مثل قول شاعر: «یا حکم الوارث عن عبدالملک» که منادا موصوف الوارث شده است.

در الحسناء سه وجه است: ۱. صفت باشد و اعراب موضع منادا (نصب) را داشته باشد بنابر مفعولیت؛ یعنی «ادعو هنداً» مثل قول جریر در مدح عمران بن عبدالعزیز:

يعود الفضل منك على قریش	وتفرج عنهم الكرب الشّدادا
فما كعب بن مامة وابن سعدی	بأجود منك يا عمر الجوادا

برمی‌گردد فضل از تو بر قریش و غم اندوه آنان از بین می‌رود و نیست کعب بن مامه و ابن

سعدی بهتر از تو در بخشندگی ای عمر!

يعود فعل والفضل فاعل، منك جار و مجرور حال از فضل است و الكرب جمع

کربه، شداد (به کسر شین) جمع شدید. کعب بن مامه شخصی بود که بر تشنگی صبر

می‌کرد و آب را به دیگری می‌داد و سرانجام از تشنگی مرد. ابن سعدی نام اویس بن

حارثه طایی است که در کرم و بخشش معروف بوده است.

در این شعر منادا به الجواد صفت آورده شده است و صفت تابع منادا است و

منصوب می‌باشد.

٢. منصوب باشد به تقدیر فعل مدح؛ یعنی «امدح حسناء» بر این اساس جمله

معترضه می‌باشد که بین فعل (انْ) و مفعول مطلق (وَأَي) واقع شده است.

٣. صفت برای مفعول فعل امر (انْ)، یعنی خَلَّه باشد: «انْ يا هند خَلَّةَ الحسناء»؛

وعده بده ای هند دوستی نیکویی را. شعر دوم (وَأَي من اضمرت لخلّ وفاء) نیز دلیل

بر اضممار مفعول است. بنابر احتمال اول و دوم که «مفعول به» در تقدیر گرفته نشد امر

به ایقاع وعده است بدون این که موعود تعیین شود و اما در احتمال سوم مفعول

(خَلَّه) ذکر شده است و «وَأَي» مفعول مطلق است که بیان نوع می‌کند و در اصل

منصوب است (وَأَياً).

مثل آیه: ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ در این آیه مفعول مطلق (اخذ) بیان

نوع می‌کند. در این شعر فعل ضممت را به تاء تأنیث آورده است با این که فعل

به مؤنث مجازی (من) نسبت داده شده است و لکن معنای من مؤنث حقیقی

(امرئه) است؛ چنان چه در جمله «من کانت امک» به نصب ام بنابر این که خبر

کانت باشد و اسم کانت ضمیری است که به من بر می‌گردد و به لحاظ معنای مؤنث

حقیقی است.

آ (بامدّ)

حرف لنداء البعید، وهو مسموع، لم يذكره سیبویه، وذكره غيره.

آ حرف ندا است و برای ندای دور استعمال می‌شود؛ چون در این صورت صدا کشیده می‌شود و به شخص دور می‌رسد. و سیبویه آن را ذکر نکرده است و لکن دیگران در تعداد حروف ندا آ را ذکر کرده‌اند.

أیا

حرف كذلك، وفي الصحاح أنه حرف لنداء القريب والبعيد، وليس كذلك، قال الشاعر:

أيا جبلي نعمان بالله خلّيا	نسيم الصبا يخلص إلى نسيمها
وقد تبدل همزتها هاء، كقوله:	
فأصاخ بـرجو أن يكون حيّا	ويقول من فرح هيا ربّا

أيا حرف نداست و در کتاب صحاح اللغة آمده است: برای ندای قریب و بعید می‌آید. ولی این قول صحیح نیست بلکه فقط برای ندای بعید آورده می‌شود. شاعر گفته است:

أيا جبلي نعمان بالله خلّيا	نسيم الصبا يخلص إلى نسيمها
أيا حرف ندا، جبلي تشنيه جبل و منادی، نعمان (بر وزن سکران) نام شخصی می‌باشد، اما در این جا مراد وادی نعمان است که بین طائف و عرفات قرار دارد. خلیا تشنيه امر حاضر به معنای ترک می‌باشد. نسیم باد ملایم است.	

شاهد مادر ایا است؛ یعنی این حرف ندا در بعید استعمال شده است، چون منادا دو کوه است که در مکان دور واقع است. گاهی همزه اولش تبدیل به «هاء» می شود. مثل قول شاعر:

فأصاخ يرجو أن يكون حياً ويقول من فرج هيا رباً

راعی استماع کرد، چوپان امید داشت صدای باران باشد پس می گفت چه کسی فرج می دهد ای پروردگارا

فأصاخ فعل ماضی و حیا بر وزن عصا به معنای باران و مراد صوت باران است و هیا حرف ندا است که بر سر رب داخل شده است.

أجل

بسكون اللام - حرف جواب مثل نعم، فيكون تصديقاً للمخبر، وإعلاماً للمستخبر، ووعداً للطالب، فتقع بعد نحو «قام زيد» ونحو «أقام زيد؟» ونحو «أضرب زيداً» وقيّد المألقي الخبر بالمثبت، والطلب بغير النهي، وقيل: لا تجيء بعد الاستفهام، وعن الأخفش: هي بعد الخبر أحسن من نعم، ونعم بعد الاستفهام أحسن منها، وقيل: تختص بالخبر، وهو قول الزمخشري وابن مالك وجماعة، وقال ابن خروف: أكثر ما تكون بعده.

أجل به سکون اللام و فتح جیم، حرف جواب است؛ مثل «نعم»؛ پس اگر متکلم در حال خبر دادن باشد با گفتن اجل تصدیق می شود و اگر در حال استخبار باشد، مخاطب با این کلمه از اثبات «مستفهم عنه» خبر می دهد؛ مثل این که بگویند: «هل جاء زيد» و در جواب گفته شود: «اجل هو قائم». حال اگر متکلم در حال طلب باشد با اجل وعده داده می شود. او می گوید: «اضرب زيد» در جواب گفته می شود: «اجل»؛ یعنی

امر تو امثال می‌شود. یکی از علمای نحو (مالقی) گفته است: اجل فقط در جمله خبریۀ مثبت جواب واقع می‌شود، نه در جمله خبریه منفی و در طلب هم زمانی که به فعل امر باشد به کار می‌رود و در جمله نهی جواب واقع نمی‌شود. بعضی گفته‌اند: بعد از جمله استفهام هم جواب واقع نمی‌شود. اخفش گفته است: واقع شدن اجل بعد از جمله خبریه بهتر از جواب واقع شدن نعم است و لکن قرار گرفتن نعم در جمله استفهامیه سزاوارتر از کلمه اجل می‌باشد. عده‌ای هم می‌گویند: در جواب جمله خبریه تنها اجل جواب واقع می‌شود (این قول ز مخشری، ابن مالک و دیگران است) و در جمله استفهام و طلب به طور کلی جواب واقع نمی‌شود و ابن خرووف گفته است: اکثر موارد استعمال اجل جواب از جمله خبریه است.

إِذَنْ

فیها مسائل:

الاولی: فی نوعها، قال الجمهور: هي حرف، وقيل: اسم، والأصل في «إذن أكرمك» إذا جئتني أكرمك، ثم حذفت الجملة، وعوّض التنوين عنها، وأضمرت أن، وعلى القول الأول، فالصحيح أنها بسيطة، لا مركبة من إذ وأن، وعلى البساطة فالصحيح أنها الناصبة، لا أن مضمرة بعدها.

المسألة الثانية: في معناها، قال سيبويه: معناها الجواب والجزاء، فقال الشلوبين: في كل موضع، وقال أبو علي الفارسي: «في الأكثر، وقد تتمحض للجواب، بدليل أنه يقال لك: أحبك، فتقول: إذن أظنك صادقاً؛ إذ لا مجازاة هنا ضرورة» انتهى.

والأكثر أن تكون جواباً لأن أو لو ظاهرين أو مقدّرتين فالأول كقوله:

لئن عاد لي عبد العزيز بمثلها وأمكنني منها إذا لا أقيلها

وقول الحماسي:

لو كنت من مازنٍ لم تستبح إيلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

إذن لقام بنصري معشرٌ خشنٌ عند الحفيظة إن ذو لوثية لانا

فقوله «إذن لقام بنصري» بدلٌ من «لم تستبح» وبدل الجواب جواب، والثاني نحو أن يقال: آتيك، فتقول: «إذن أكرمك» أي: إن أتيتني إذن أكرمك، وقال الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^١ قال الفراء: حيث جاءت بعدها اللام فقبلها لو مقدرة، إن لم تكن ظاهرة. المسألة الثالثة: في لفظها عند الوقف عليها، والصحيح أن نونها تبدل ألفاً، تشبيهاً لها بتنوين المنصوب، وقيل: يوقف عليها بالنون؛ لأنها كنون لن وإن، روي عن المازني والمبرد. وينبني على الخلاف في الوقف عليها خلاف في كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالالف، وكذا رسمت في المصاحف، والمازني والمبرد بالنون، وعن الفراء إن عملت كتبت بالالف، وإلا كتبت بالنون، للفرق بينها وبين إذا، وتبعه ابن خروف.

المسألة الرابعة: في عملها، وهو نصب المضارع، بشرط تصديرها، واستقباله، واتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو بلا النافية، يقال: آتيك، فتقول «إذن أكرمك» ولو قلت «أنا إذن» قلت «أكرمك» بالرفع، لفوات التصدير، فأما قوله:

لا تتركني فيهم شطيرا إني إذن أهلك أو أطيرا

فمؤول على حذف خبر إن؛ أي إني لا أقدر على ذلك، ثم استأنف ما بعده، ولو قلت «إذن يا عبد الله» قلت: «أكرمك» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا، وأجاز ابن عصفور الفصل بالظرف، وابن بابشاذ الفصل بالنداء وبالنداء، والكسائي وهشام الفصل بمعمول الفعل، والأرجح حينئذٍ عند الكسائي النصب، وعند هشام الرفع، ولو قيل لك «أحبك» فقلت «إذن أظنك صادقاً» رفعت؛ لأنه حال.

تنبیه

قال جماعة من النحويين: إذا وقعت إذن بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان، نحو ﴿وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۱، ﴿فَإِذَا لَا يُؤْثُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾^۲ وقرئ شاذاً بالنصب فيهما، والتحقيق أنه إذا قيل: «إن تزرني أزرک وإذن أحسن إليك» فإن قدرت العطف على الجواب جزمت وبطل عمل إذن لوقوعها حشواً، أو على الجملتين جميعاً جاز الرفع والنصب لتقدم العاطف، وقيل: يتعين النصب؛ لأن ما بعدها مستأنف، أو لأن المعطوف على الأول أول.

ومثل ذلك «زيد يقوم وإذن أحسن إليه» إن عطفت على الفعلية رفعت، أو على الاسمية فالمذهبان.

إذن

احکام مربوط به آن در چند مسئله بیان می‌شود:

مسئله اول: آیا اسم است یا حرف؟ جمهور گفته‌اند: حرف است و برخی گفته‌اند: اسم است، به دلیل این که مثال «إذن أكرمك إذا جئتني أكرمك» بوده است که جمله جئتني حذف شده و به جای آن تنوین در آخرش آمده است و در جمله «أكرمك» که جواب اذن می‌باشد ان مصدریه مقدر است که فعل را به تقدیر مصدر می‌برد و آن مصدر فاعل وقع قرار می‌گیرد، پس جواب شرط، جمله فعلیه است نه جمله اسمیه و تقدیر آن «إذا جئتني وقع أكرامك» می‌باشد و اگر گفته شود: «أكرامك» مبتدا و «وقع» خبرش و جمله، جواب جمله اسمیه خواهد بود و در این صورت احتیاج به دخول فاء ندارد.

۱. الإسراء (۱۷) الآية ۷۶.

۲. النساء (۴) الآية ۵۳.

پس قائلین به اسم بودن اذن آن را مرکب از اذّا و تنوین می دانند. اما آنهایی که اذن را حرف می دانند، بنابر قول صحیح، باید بسیط باشد و در این صورت خودش نصب می دهد نه این که بعدش *إن* مقدر باشد.

مسئله دوم: معنای اذن. باید توجه داشت که گاهی جمله احتیاج به جواب دارد؛ مثل جمله استفهامیه، قسم و شرطیه که احتیاج به جزا دارد و معنای جزا عملی است که در مقابل شرط می آید و معنای شرط را تمام می کند. فرق بین جواب و جزا این است که جواب برای هر جمله ای که نیاز داشته باشد می آید و جزا فقط برای شرط آورده می شود. معنای اذن در اصطلاح سیبویه، هم برای جزا است و هم برای جواب. شلووبین^۱ (عمر بن محمد بن عمر بن عبدالله ارازی الاشبلی اندلسی) گفته است که در همه جا می آید، ولی فارسی گفته: در اکثر جاها چنین است و گاهی برای جواب می آید بدون این که معنای جزا دارا باشد؛ مثلاً «أحبك»؛ دوست دارم تو را و در جواب گفته می شود: «أذن أظنك صادقاً» در این مثال فقط جواب است [انتهی کلام فارسی].

بیشتر اوقات جواب *لو* و *إن* شرطیه واقع می شود که گاهی ظاهر است و گاهی مقدر. مثال اول: قول شاعر:

لإن عاد لي عبد العزيز بمثلها وأمكنني منها إذا لا أقيلها

قسم خوردم که هر آینه اگر عبدالعزیز گفته خود را اعاده کند سؤال کن از حاجات خود و با آن وعده مرا با قدرت گرداند پس گفته او را فسخ نخواهم کرد.

لام قسم بر سر *إن* شرطیه داخل شده است، عاد فعل ماضی و مراد از عبدالعزیز برادر عبدالملک است (فرزندان مروان) و ضمیر بمثلها به کلام عبدالعزیز برمی گردد که به شاعر گفته بود. «اقيلها» متکلم وحده (مضارع اقاله).

۱. معروف بالشلوبین بفتح شین و ضم لام و سکون لام و کسر باء و سکون یاء بعدش نون (متوفی ۶۴۵).

در این شعر اذن جواب ان شرطیه قرار گرفته است.

مثال دوم: قول شاعر:

لو كنت من مازن لم تستبح إيلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشرٌ خشنٌ عند الحفيظة إن ذو لوثةٍ لانا

شاعر این شعر را هنگامی سروده است که بنی‌شیبان سی رأس شتر از او غارت کرده بودند و لذا شعر او از نوع حماسی است و از قبیله مازن (قبیله‌ای از بنی تمیم) طلب یاری کرده است، پس صد رأس از قبیله او جدا کردند و به او دادند. بنو لقیطه، (طایفه‌ای از شیبان) است. اللوث به معنای ضعف است. در این شعر اذن لقام بدل لم تستبح که جواب لو كنت است قرار گرفته و بدل جواب است و اذن جواب از لو واقع شده است. مثال برای جواب از ان مقدره: «اتینک» پس در جواب گفته می‌شود: «اذن اکر مک» تقدیرش «ان تأتني اذن اکر مک» می‌باشد و نیز در سوره مؤمنین آیه نود: ﴿مَا تَتَّخِذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ خداوند فرزندان نگرفته است و با او خدایی نیست، پس در این زمان هر خدایی نابود است.

فراء گفته است: چون بعد از اذن لام ذکر شده (لذهب)، در این آیه هم اذن جواب لو مقدره است و تقدیر آن «لوکان منعه آلهة اذن لذهب» می‌باشد.

مسئله سوم: اذن هنگام توقف چگونه تلفظ می‌گردد؟

آیا حرف آخرش به نون است یا به الف؟ قول صحیح این است که در حین وقف، نون به الف تبدیل می‌شود؛ چنان‌چه در تنوین‌های منصوب، همین‌طور است، لذا نون اذن هم تشبیه به نون تنوین می‌نمایند و به اذا تبدیل می‌شود. بلکه بنابر قولی، در اصل اذا بوده و تنوین عوض از جمله محذوفه است. بعضی گفته‌اند: نون اذن مثل نون آن و لن است، بنابراین بر نون وقف می‌شود.

این قول از مازنی و مبرد نقل شده است و در شرح رضی؛ به نقل از مازنی آمده:
 دیده نشده است که وقف به الف شود چون مثل ان و لن است.
 اما مبرد هر دو وجه را در وقف جایز دانسته است.
 در کتابت اذن در حال وقف دو قول است:

- ۱- کتابت به الف (إذا) بنابر قول کسانی که تلفظ آن را به الف می‌دانند.
 - ۲- کتابت با نون (إذن)، در صورتی که تلفظ آن را با نون بدانند و چون اکثر علما تلفظ اذن را با الف می‌دانند لذا در قرآن با الف نوشته شده است و لکن مازنی و مبرد می‌گویند باید با نون نوشته شود، چون تلفظش با نون ساکنه است.
- قول دیگری از فراء نقل شده است و آن این که اگر اذن عمل کند با الف و اگر عمل نکند با نون نوشته می‌شود تا این که فرقی بین اذن و اذا وجود داشته باشد. ابن خروف هم از مازنی پیروی کرده است.
- مسئله چهارم:** درباره عمل اذن است. اذن فعل مضارع را نصب می‌دهد، مشروط به سه امر:

- ۱- این که مضارع به معنای استقبال باشد.
 - ۲- اذن در صدر جمله قرار گیرد به طوری که مابعدش در ماقبل آن عمل نکند.
 - ۳- بین اذن و فعل مضارع فاصله نباشد، مگر به لام قسم، لا نافية و لا ناهیه.
- پس بنابر شرط دوم باید در جواب جمله «أتیک» گفته شود: «إذن اکرمک» و اگر گفته شود «إنا إذن أتیک اکرمک» عمل نخواهد کرد، چون با وجود انا از صدارت افتاده است. لذا باید به رفع «اکرمک» خوانده شود و اما قول شاعر:

لا تترکتني فيهم شطيرا إني إذن أهلك أو أطيرا

مرا در میان آنها غریب مگذار در هنگامی که هلاک می‌شوم و نابود می‌گردم.
 قوله لا تترکتني فعل نهی مؤکد به نون تأکید، یاء مفعول و شطیراً لفظاً و معنأً بر وزن

غریب است، اهلك و اطير متکلم وحده و مضارع است. در این شعر اذن عمل کرده است با این که در صدر جمله واقع نشده است، چون آن با اسمش مقدم بر اذن شده، پس قاعده صدریت اذن برای عمل نقض می‌گردد، اما جواب داده شده است به این که خبر آن محذوف است و تقدیر آن «انّی لا اقدر» می‌باشد. جمله «اذن اهلك» جمله مستأنفه است که اذن در صدر آن واقع شده است.

بنابر شرط سوم اگر گفته شود «اذن یا عبدالله اکرمک» فعل مضارع منصوب نمی‌شود، زیرا بین اذن و فعل مضارع فاصله شده است. ابن عصفور فاصله انداختن با ظرف و جار مجرور را اجازه داده است. کسانی گفته است: اگر فعل مضارع فاصله شود اشکال ندارد و اذن عمل می‌کند و وجه دیگر این که عمل نمی‌کند، ولی اگر عمل کند ترجیح دارد.

بنابر شرط اول اگر کسی بگوید: «أحبّک»؛ تو را دوست دارم و در جواب گفته شود: «اذن اظنّک صادقاً» فعل مضارع مرفوع است، زیرا فعل مضارع در زمان حال استعمال شده است نه در زمان آینده.

تنبیه

جماعتی از نحویون گفته‌اند: هرگاه اذن بعد از «واو» و «فاء» واقع شود در او دو وجه جایز است: عمل کند یا الغا شود و عمل نکند. در آیه شریفه ﴿وَإِذَا لَا يَلْبِثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ و ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾ اذن بعد از واو و فاء واقع شده و عمل نکرده است، چون نون عوض رفع در فعل مضارع (مدخول اذن) به حال خود باقی است و اگر منصوب می‌گردید باید نون ساقط می‌شد. البته در قرائت شاذی نون عوض رفع، ساقط شده است و «إِذَا لَا يَلْبِثُوا فَاذْنُ لَا يُوْتُوا» خوانده شده است.

اگر واو عطف بعد از جمله شرط و جزا واقع شود مثل عبارت «إِنْ تَزْرِنِي أَرْكَ

وإذن أحسن إليك» در این صورت اگر واو جمله را بر جواب شرط عطف کند، جمله معطوف، مجزوم می شود بدون این که اذن در آن عمل کند، چون اگر اذن نباشد باز هم مجزوم است. اگر بر جمله شرط و جزا عطف باشد دو وجه جایز است:

۱. رفع و الغای اذن از عمل، زیرا بعد از واو عطف واقع شده است.
۲. نصب مضارع، چون جمله «اذن احسن اليك» بعد از واو عاطفه، مستأنفه می شود. علت وجه دوم این است که عطف بر جمله اول (جمله شرط) می باشد به این معنا که گرچه عطف بر دو جمله شرط جزا است، ولی همان اعراب جمله اول برای او در نظر گرفته شده است. هم چنین است جایی که واو عطف بر جمله خبریه داخل شود؛ مثل: «زيد يقوم و اذن اليك».

پس اگر جمله «اذن احسن» عطف بر خبر باشد، جمله «يقوم» باید مرفوع گردد، چون معطوف علیه مرفوع است و اذن عمل نکرده است و اگر عطف بر مجموع «زيد يقوم» باشد دو وجه جایز است:

۱. نصب، بنابر این که جمله «اذن احسن اليك» مستأنفه است و اذن در آن عمل کرده.

۲. رفع، بنابر این که اذن از عمل ملغا شود، چون بعد از واو عاطفه واقع شده است.

إِنْ

إن ترد على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون شرطية، نحو ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ﴾^١ ﴿وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ﴾^٢ وقد تقترب بلا النافية فيظن من لا معرفة له أنها «إِلَّا» الاستثنائية، نحو ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ

١. الأنفال (٨) الآية ٣٨.

٢. الأنفال (٨) الآية ١٩.

نَصْرَهُ اللَّهُ^١، ﴿إِلَّا تَتَّقُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾^٢، ﴿وَالَا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^٣، ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾^٤ وقد بلغني أن بعض من يدعي الفضل سأل في ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ﴾^٥ فقال: ما هذا الاستثناء؟ أمتصل أم منقطع؟

الثاني: أن تكون نافية، وتدخل على الجملة الاسمية، نحو ﴿إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾^٦، ﴿إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا آلَ لَيْسَى وَلَدْنَهُمْ﴾^٧ ومن ذلك ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾^٨ أي: وما أحدٌ من أهل الكتاب إلا ليؤمننَّ به؛ فحذف المبتدأ وبقيت صفتها، ومثله ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾^٩ وعلى الجملة الفعلية نحو ﴿إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى﴾^{١٠}، ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا﴾^{١١}، ﴿وَتَنْظُنُّونَ إِن لَبِثْتُ إِلَّا قَلِيلًا﴾^{١٢}، ﴿إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾^{١٣}.

وقول بعضهم: «لا تأتي إن النافية إلا وبعدها «إلا» كهذه الآيات، أو «لَمَّا» المشددة التي بمعناها كقراءة بعض السبعة ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾^{١٤} بتشديد الميم، أي

١. التوبة (٩) الآية ٤٠.

٢. التوبة (٩) الآية ٣٩.

٣. هود (١١) الآية ٤٧.

٤. يوسف (١٢) الآية ٣٣.

٥. الأنفال (٨) الآية ٧٣.

٦. الملك (٦٧) الآية ٢٠.

٧. المجادلة (٥٨) الآية ٢.

٨. النساء (٤) الآية ١٥٩.

٩. مريم (١٩) الآية ٧١.

١٠. التوبة (٩) الآية ١٠٧.

١١. النساء (٤) الآية ١١٧.

١٢. الإسراء (١٧) الآية ٥٢.

١٣. الكهف (١٨) الآية ٥.

١٤. الطارق (٨٦) الآية ٤.

ما كل نفس إلا عليها حافظ»، مردود بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾^١،
 ﴿وَإِنْ أَذْرَى أَقْرَبُ أَمْ يُعِيدُوا تُوَعْدُونَ﴾^٢، ﴿وَإِنْ أَذْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ﴾^٣.
 وخرج جماعة على «إن» النافية قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^٤، ﴿قُلْ إِنْ كَانَ
 لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾^٥ وعلى هذا فالوقف هنا، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيهَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ
 فِيهِ﴾^٦ أي في الذي ما مكناكم فيه، وقيل: زائدة، ويؤيد الأول: ﴿مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ
 مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾^٧ وكأنه إنما عدل عن «ما» لثلاثا يتكرر فيثقل اللفظ، قيل: ولهذا لما
 زادوا على «ما» الشرطية «ما» قلبوا ألف «ما» الأولى هاء، فقالوا: مهما، وقيل: بل هي
 في الآية بمعنى قد، وإن من ذلك ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾^٨ وقيل في هذه الآية: إن
 التقدير وإن لم تنفع، مثل ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾^٩ أي والبرد، وقيل: إنما قيل ذلك بعد
 أن عمهم بالتذكير ولزمتهم الحجة، وقيل: ظاهره الشرط ومعناه ذمهم واستبعاد لنفع
 التذكير فيهم، كقولك: عظ الظالمين إن سمعوا منك، تريد بذلك الاستبعاد لا الشرط.
 وقد اجتمعت الشرطية والنافية في قوله تعالى: ﴿وَلَيْتُنْ زَالَتَا إِنْ أُمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ
 بَعْدِهِ﴾^{١٠} الأولى شرطية، والثانية نافية، جواب للقسمة الذي آذنت به اللام الداخلة على
 الأولى، وجواب الشرط محذوف وجوباً.

١. يونس (١٠) الآية ٦٨.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ١٠٩.

٣. الأنبياء (٢١) الآية ١١١.

٤. الأنبياء (٢١) الآية ١٧.

٥. الزخرف (٤٣) الآية ٨١.

٦. الأحقاف (٤٦) الآية ٢٦.

٧. الأنعام (٦) الآية ٦.

٨. الأعلى (٨٧) الآية ٩.

٩. النحل (١٦) الآية ٨١.

١٠. فاطر (٣٥) الآية ٤١.

وإذا دخلت على الجملة الاسمية لم تعمل عند سيبويه والفراء، وأجاز الكسائي والمبرد إعمالها عمل ليس، وقرأ سعيد بن جبیر ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أُمْنًا لَكُمْ﴾^١ بنون مخففة مكسورة لالتقاء الساكنين ونصب ﴿عباداً﴾^٢ و ﴿أُمْنًا لَكُمْ﴾^٣، وسمع من أهل العالية ﴿إِنْ أَحَدٌ خَيْرًا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِالْعَافِيَةِ﴾ و ﴿إِنْ ذَلِكَ نَافِعُكَ وَلَا ضَارَكَ﴾، ومما يتخرج على الإهمال الذي هو لغة الأكثرين قول بعضهم: ﴿إِنْ قَائِمٌ﴾ وأصله: إِنْ أَنَا قَائِمٌ، فحذفت همزة أنا اعتباراً، وأدغمت نون ﴿إِنْ﴾ في نونها، وحذفت ألفها في الوصل، وسمع ﴿إِنْ قَائِمًا﴾ على الإعمال، وقول بعضهم: «نقلت حركة الهمزة إلى النون ثم أسقطت على القياس في التخفيف بالنقل ثم سكنت النون وأدغمت» مردود؛ لأنّ المحذوف لعلّة كالثابت، ولهذا تقول «هذا قاضٍ» بالكسر لا بالرفع؛ لأنّ حذف الياء لالتقاء الساكنين، فهي مقدّرة الثبوت. وحينئذ فيمتنع الإدغام، لأنّ الهمزة فاصلة في التقدير. ومثل هذا البحث في قوله تعالى: ﴿لَنَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي﴾^٤.

الثالث: أن تكون مخففة من الثقيلة فتدخل على الجملتين، فإن دخلت على الاسمية جاز إعمالها خلافاً للكوفيين، لنا قراءة الحرّميّين وأبي بكر ﴿وَإِنْ كُلاًّ لَّمَّا لِيُؤْفِسْهُمْ﴾^٥ وحكاية سيبويه ﴿إِنْ عَمراً لمنطلقاً﴾ ويكثر إهمالها نحو ﴿وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ﴾^٦، ﴿وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ﴾^٧، وقراءة حفص ﴿إِنْ هَذَا

١. الأعراف (٧) الآية ١٩٤.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٩٤.

٣. الأعراف (٧) الآية ١٩٤.

٤. الكهف (١٨) الآية ٣٨.

٥. هود (١١) الآية ١١١.

٦. الزخرف (٤٣) الآية ٣٥.

٧. يس (٣٦) الآية ٣٢.

لَسَاحِرَانِ^١، وكذا قرأ ابن كثير إلا أنه شدد نون هذان، ومن ذلك ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾^٢ في قراءة من خفف لما، وإن دخلت على الفعل أهملت وجوباً، والأكثر كون الفعل ماضياً ناسخاً، نحو ﴿وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾^٣، ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ﴾^٤، ﴿وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾^٥، ودونه أن يكون مضارعاً ناسخاً نحو ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ﴾^٦، ﴿وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾^٧، ويقاس على النوعين اتفاقاً، ودون هذا أن يكون ماضياً غير ناسخ نحو قوله:

شَلَّتْ يَمِينِكَ إِنْ قَتَلْتَ لِمُسْلِمًا حَلَّتْ عَلَيْكَ عَقُوبَةُ الْمُتَعَمِّدِ

لا يقاس عليه خلافاً للأخفش، أجاز «إن قام لأنا، وإن قعد لانت»، ودون هذا أن يكون مضارعاً غير ناسخ كقول بعضهم «إن يزينك لنفسك، وإن يشينك لهيه» ولا يقاس عليه إجماعاً، وحيث وجدت «إن» وبعدها اللام المفتوحة كما في هذه المسألة فاحكم عليها بأن أصلها التشديد، وفي هذه اللام خلاف يأتي في باب اللام، إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن تكون زائدة كقوله:

مَا إِنْ أَتَيْتَ بِشَيْءٍ أَنْتَ تَكْرَهُهُ (إِذَنْ فَلَا رَفْعَتْ سَوَاطِي إِلَى يَدَيَّ)

وأكثر ما زيدت بعد «ما» النافية إذا دخلت على جملة فعلية كما في البيت، أو

اسمية كقوله:

١. طه (٢٠) الآية ٦٣.

٢. الطارق (٨٦) الآية ٤.

٣. البقرة (٢) الآية ١٤٣.

٤. الإسراء (١٧) الآية ٧٣.

٥. الأعراف (٧) الآية ١٠٢.

٦. القلم (٦٨) الآية ٥١.

٧. الشعراء (٢٦) الآية ١٨٦.

فما إن طبّنا جبنٌ، ولكن
منايانا ودولة آخرينا
وفي هذه الحالة تكفّ عمل ما الحجازية كما في البيت، وأما قوله:
بني غدانة ما إن أنتم ذهباً ولا صريفاً ولكن أنتم الخزف
في رواية من نصب ذهباً وصريفاً، فخرّج على أنها نافية مؤكدة لـ«ما».
وقد تزداد بعد ما الموصولة الاسمية كقوله:
يرجّي المرء ما إن لا يراه
وبعد ما المصدرية كقوله:
ورجّ الفتى للخير ما إن رأيته
وبعد ألا الاستفاحية كقوله:
ألا إن سرى ليلى فبت كثيباً
أحاذر أن تنأى النوى بغضوباً
وقبل مدّة الإنكار، سمع سيبويه رجلاً يقول له: أخرج إن أخصبت البادية؟ فقال:
أنا إنيّه؟ منكرأ أن يكون رأيه على خلاف ذلك، وزعم ابن الحاجب أنّها تزداد بعد لمّا
الإيجابية، وهو سهو، وإنّما تلك أن المفتوحة.
وزيد على هذه المعاني الأربعة معنيان آخران، فزعم قطرب أنّها قد تكون بمعنى
قد كما مرّ في ﴿إِنْ نَفَعْتَ الذُّكْرَى﴾^١، وزعم الكوفيون أنّها تكون بمعنى إذ، وجعلوا منه
﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^٢، ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾^٣، وقوله
عليه الصلاة والسلام «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»، ونحو ذلك ممّا الفعل فيه محقق
الوقوع، وقوله:
أَغْضَبَ إِنْ أَذْنَا قَتِيْبَةً حَرْزَنَا
جهاراً، ولم تغضب لقتل ابن خازم؟

١. الأعلى (٨٧) الآية ٩.

٢. المائدة (٥) الآية ٥٧.

٣. الفتح (٤٨) الآية ٢٧.

قالوا: وليست شرطية؟ لأنَّ الشرط مستقبل، وهذه القصّة قد مضت.
وأجاب الجمهور عن قوله تعالى ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^١ بأنه شرط جيء به للتهيج والإلهاب، كما تقول لابنك: إن كنت ابني فلا تفعل كذا.

وعن آية المشيئة بأنه تعليم للعباد كيف يتكلّمون إذا أخبروا عن المستقبل، أو بأنَّ أصل ذلك الشرط ثم صار يذكر للتبرّك، أو أنّ المعنى لتدخلن جميعاً إن شاء الله ألا يموت منكم أحد قبل الدخول وهذا الجواب لا يدفع السؤال، أو أنّ ذلك من كلام رسول الله ﷺ لأصحابه حين أخبرهم بالمنام فحكى (الله) لنا ذلك، أو من كلام الملك الذي أخبره في المنام.

وأما البيت فمحمول على وجهين: أحدهما: أن يكون على إقامة السبب مقام المسبّب، والأصل: أتغضب إن افتخر مفتخرٌ بسبب حزّ أذني قتيبة، إذ الافتخار بذلك يكون سبباً للغضب ومسبباً عن الحزّ. الثاني: أن يكون على معنى التبيّن، أي أتغضب إن تبين في المستقبل أنّ أذني قتيبة حزّتا فيما مضى، كما قال الآخر:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لثيمةٌ ولم تجدي من أن تقرّي به بدّا
أي يتبيّن أنّي لم تلدني لثيمة.

وقال الخليل والمبرد: الصواب «أن أذنا» بفتح الهمزة من أن، أي لأن أذنا، ثم هي عند الخليل أن الناصبة، وعند المبرد أنّها أن المخففة من الثقيلة.

ويردّ قول الخليل أنّ الناصبة لا يليها الاسم على إضمار الفعل، وإنّما ذلك لأن المكسورة، نحو ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾^٢.

وعلى الوجهين يتخرّج قول الآخر:

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن عاراً عليك، وربّ قتلٍ عار

١. المائدة (٥) الآية ٥٧.

٢. التوبة (٩) الآية ٦.

أَيُّ إِن يَفْتَخِرُوا بِسَبَبِ قَتْلِكَ، أَوْ إِن يَتَّبِعِينَ أَنَّهُمْ قَتَلُوكَ.

إِن

بر چهار وجه می‌آید:

اول: شرطیه؛ مثل آیه ﴿إِن يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ﴾ و گاهی *إِن* شرطیه مقرون به لای نافی می‌شود و نون در لام ادغام می‌گردد و به صورت *الّا* در می‌آید. پس کسی که هیچ شناختی نسبت به قواعد ندارد خیال می‌کند که *الّا* استثنائیه است؛ مانند آیه ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾؛ اگر او را یاری نکنید خدا او را یاری می‌کند و آیه ﴿إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ و ﴿وَالّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ و ﴿وَالّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾. در این آیات *الّا* مرکب از *إِن* شرطیه و لای نافی می‌باشد که معنای شرط و نفی فعل را افاده می‌دهند.

ابن هشام (مصنّف) می‌گوید: به من خبر رسیده است که بعضی کسانی که ادعای فضل دارند در آیات فوق سؤال می‌کنند که *الّا* برای استثناء متصل است یا منقطع، در حالی که *الّا* برای استثناء نیامده است.

البته این گونه سؤالات گاهی از روی غفلت از اشخاص ماهر هم صادر می‌شود و دلیل بر جهل آنها نیست.

دوم: نافی که بر جمله اسمیه و فعلیه داخل می‌شود، مثال اول: ﴿إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾؛ نیستند کافرین مگر در حال غرور. *الکافرون* مبتدا و خبرش محذوف است و ان نافی بر جمله مبتدا و خبر داخل شده است. مثال دیگر: ﴿إِن أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ و ﴿وَإِن مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ که در این آیه مبتدا (احد) محذوف است و صفتش (لیؤمنن) باقی مانده است و تقدیر آن «ما احد من اهل الكتاب الا لیؤمنن به» می‌باشد. مثل همین آیه ﴿وَإِن مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ تقدیرش «وما

احد منكم الا واردها» است.

مثال دوم که بر جمله فعلیه داخل می شود: آیه ﴿إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى﴾، ان نافیہ بر اردنا داخل شده که جمله فعلیه است. هم چنین آیه ﴿إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى﴾ و آیه ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا﴾ و آیه ﴿وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ و آیه ﴿إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾. بعضی خیال کرده اند که همیشه باید بعد از ان نافیہ الّا بیاید و جمله منفی را نقض کند؛ مثل آیاتی که ذکر شد یا این که لما که به معنای الّا است بعد از آن ذکر شود؛ مثل قرائت بعضی از قراء سبعه که لما را در آیه ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ به تشدید خوانده است و ان را نافیہ گرفته است؛ یعنی «ما کل نفس الّا علیها حافظ». ولکن این قول مردود است به دلیل آیه ﴿وَإِنْ أَذْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ﴾ و آیه ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾ که ان نافیہ آمده است بدون این که بعدش الّا یا لما باشد. هم چنین آیه ﴿قُلْ إِنْ أَذْرَىٰ أَقْرَبُ مَا تُوعِدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾. برخی از نحویون آیه ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَا نَتَّخِذَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ گفته اند: ان در ان (کنا) نافیہ است و هم چنین در آیه ﴿إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ گفته اند: ان در ان کان نافیہ است و باید در قرائت آیه اول بر فاعلین وقف شود، تا معنای جمله تمام شود. در آیه دوم بر ولد وقف گردد چون بعدش فانا اول العابدین جمله مستقلی است.

در آیه ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِيهَا إِنْ مَكَنَّاكُمْ فِيهِ﴾ را گفته اند: ان نافیہ است؛ یعنی «فی الذی ما مکناکم فیہ». قول دیگر این که ان در این آیه زایده است و قول اول (ان نافیہ) با این آیه تأیید می شود: ﴿مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾، زیرا در این جا بر اثبات تمکین برای آنها و نفی تمکین از مخاطبین تصریح شده است و بنابر نافیہ بودن ان در آیه ما قبل همین معنا استفاده می شود. علت این که به جای ما نافیہ ان نافیہ آورده شده این است که اگر به جای «ان مکننا»، «ما مکننا» گفته می شد تکرار ما لازم می آمد: «فیما ما مکنناکم» و این تکرار باعث ثقل کلام می شد.

بعضی گفته‌اند: به همین جهت اگر بر ما شرطیه ما دیگری اضافه کنند الف ما اول را قلب به ها می‌کنند: «مهما» که در اصل ماما بوده است. جمعی نیز گفته‌اند: ان در آیه به معنای قد می‌باشد؛ چنان چه در آیه سوره اعلیٰ ان به معنای قد آمده است: ﴿فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰی﴾، یعنی «قد نفعت الذکر» و تقدیر در آیه «قد مکنّاکم» است. بعضی گفته‌اند: در آیه ﴿اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰی﴾ ان وصلیه است، نه شرطیه؛ یعنی فذكر (وان لم تنفع) و جمله دوم محذوف است؛ مثل آیه ﴿سَرَّائِلَ تَقِيْكُمْ الْحَرَّ﴾ تقدیر «وتقیکم البرد» است که جمله دوم محذوف است و آیه ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا الْاَشْقٰی﴾ دلیل بر حذف جمله دوم (وان لم تنفع) می‌باشد و بنا بر این توجیه ان وصلیه است و نمی‌تواند شرطیه باشد، چون لازم می‌آید فذكر شرط برای دو چیز باشد: وجود نفع و عدم وجود نفع. دلیل دیگر این که تذکر پیامبر نباید مشروط به نفع باشد بلکه باید به مقتضای رسالت خود در تمام حالات، انذار نماید. قوله: وقيل الخ. جواب از امکان وقوع شرط است. توضیح مطلب این که اگر پیامبر ﷺ قبلاً به طور عموم مردم را انذار کرده باشد و اتمام حجّت نموده باشد، می‌تواند در انذارهای بعدی خطاب‌های خود را مشروط به نفع نماید و چنان چه نفعی در کار نباشد مردم را به حال خود واگذار می‌نماید، چون قبلاً اتمام حجّت شده است. بنابراین می‌توانیم ان را شرطیه حساب کنیم.

قول چهارم در آیه این است که مراد ظاهراً شرط است و واقعاً مذمت از مردم و استبعاد نفع بخشیدن تذکر است، چنان چه گفته می‌شود: «عظ الظالمین اِنْ سمعوا منك»؛ ظالمین را موعظه کن اگر از تو می‌شنوند؛ یعنی امید شنیدن نیست.

در آیه ﴿وَلَئِنْ زَالَتْ اِنْ اُْمْسِكُھُمَا مِنْ اَحَدٍ مِنْ بَعْدِہٖ﴾ اِنْ اَوَّل شرطیه و ان دوم نافیه است که هر دو در آیه جمع شده است و لام داخل بر اِنْ شرطیه مشعر به قسم است و جواب قسم لام (لان) بر اِنْ دوم (نافیه) دلالت می‌کند. اما جواب شرط محذوف است، زیرا هر جا که شرط و قسم با هم جمع شوند (مثل همین آیه) جواب قسم جانشین

جواب شرط می شود. پس جواب شرط باید محذوف باشد تا جواب قسم جانشین آن گردد.

باید توجه داشت که ما ولا نافیة عمل لیس را دارند، اما ان نافیة در صورتی که داخل بر جمله اسمیه شود در عمل کردن آن اختلاف است: نزد سیبویه (استاد بصریون) و فراء (شیخ کوفیون) عمل نمی کند، چون بر جمله فعلیه هم داخل می شود و شباهتش به لیس ضعیف است. اما بنابر قول کسانی^۱ و مبرد عمل لیس را دارد (رفع اسم و نصب خبر). لذا سعید بن جبیر رضی الله عنه در آیه **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ أَمْثَالُكُمْ﴾**؛ نیستند آن چنان کسانی که می خوانند غیر از خدا بندگان امثال شما که خدا را می خوانید. کلمه **إِنَّ** را مخفف خوانده و آن را نافیة می داند که عمل کرده است؛ یعنی عباداً را منصوب کرده است بنابر این که خبرش باشد و **امثالکم** نیز وصف برای خبر است.

از عرب های عالیہ (محلّی است بین نجد و تهامه) نقل شده است که در عبارت: **﴿إِنْ أَحَدٌ خَيْرًا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِالْعَافِيَةِ﴾** ان نافیة است، لذا اسمش **احدٌ** و خبرش را **خيراً** قرائت نموده اند. در مثال **﴿إِنْ ذَلِكَ نَافِعُكَ وَلَا ضَارُّكَ﴾**، گفته اند: ان نافیة است و عمل کرده و خبرش (نافعاً) را منصوب کرده است. پس اهالی عالیہ در این دو مثال عمل لیس را برای ان پذیرفته اند. از مواردی که ان عمل نکرده است در حالی که لغت بیشتر اعراب همین است عبارت: **﴿إِنْ قَائِمٌ﴾** می باشد که در اصل **«ان انا قائم»** بوده است و همزه انا بدون علت حذف شده است. و بعد از حذف همزه نون ان در نون انا ادغام شده و الف آخرش در وقف حذف گردیده است. پس قیاس بر آن در حال وصل هم قطع شده است. در این مثال **انّ** عمل نکرده است و **لذا قائم** مرفوع است و شنیده شده است که

۱. علي بن حمزة بن عبد بن فيروز الأسدي أحد القراء السبعة المعظمين على قرائتهم القرآن المجيد وفي التمهيد أنّه أحد من قرأه الشيعي ومات بالرّي في سنة اثنتين أو ثلاث وقيل تسعة وثمانين ومائة در روضات الجنات.

بعضی قائماً خوانده‌اند، پس بنابر این قرائت، عمل کرده است.

بعضی در تجزیه «ان قائم» گفته‌اند: در اصل «ان انا» بوده و حرکت همزه به نون ماقبل در ان داده شده است. پس همزه انا ساکن شد و بنابر قاعده تخفیف که به سبب نقل در حرکت به وجود آمده است حذف گردید و نون بعد از حذف همزه، ساکن می‌شود و در نون ادغام می‌گردد. ولی این قاعده مردود است، زیرا قاعده این است که اگر حرفی به علت چیزی حذف شده باشد آثار آن باقی است تا بر محذوف دلالت کند. البته در قاض وید که یاء حرف آخر حذف شده فرق است زیرا در قاض که یاء به علت اعلال حذف شده است کسره به جای آن باقی مانده است و در ید که واو بدون علت حذف شده ضمه داده نمی‌شود و اعراب بر حرف آخر ظاهر می‌گردد. بنابراین در مثال «ان انا» اگر حذف همزه انا بر اساس قیاس باشد باید حرکت نون انا بر حال خود باقی بماند و در نون ان ادغام نشود، زیرا همزه در انا محذوف است و همزه فاصل بین دو نون می‌باشد مثل همین بحث که در آن قائم گفته شد در جمله «لَکُنَّا هُوَ اللهُ رَبِّی» می‌آید، چون در اصل «لَکُن انا هُوَ اللهُ» بوده است.

سوم: مخففه از مثقله است؛ یعنی گاهی ان تخفیف داده می‌شود و بر جمله اسمیه و فعلیه داخل می‌گردد. اگر بر جمله فعلیه داخل شود دو وجه جایز است: ۱. عمل.

۲. الغای از عمل و در مورد ترکیب عبارت: «خَلافاً لِلکُوفِیون» دو وجه است:

الف) مفعول مطلق برای فعل محذوف باشد: «خَالَفَهُمُ الْکُوفِیون خَلافاً».

ب) حال باشد: «یَقُولونَ ذَکَ خَلافاً».

مثال برای عمل ان مخففه، آیه: «وَإِنْ کُلًّا لَّمَّا لَیُؤْفِقَهُنَّ» است. در این آیه قرائت

حرمین (نافع و ابن کثیر^۱ و ابن بکر) تخفیف ان است و در اصل ان بوده است که

۱. عبدالله بن کثیر از قراء مکه است.

اسمش کلاً (منصوب) می باشد و سیبویه از خود اعراب شنیده است که «ان عمراً لمطلق عمراً» اسم ان منصوب است.

اما جایی که عمل نکرده و مطابق قول کوفیون است، آیه «وَإِنْ كُلُّ ذَلِكْ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» است و کل (اسم ان) مرفوع است و آیه «إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ» است که کسانی ان را مخفف خوانده است و هذان اسم ان بوده و مرفوع است در حالی که اسم ان باید منصوب باشد.

ابن کثیر ان را مخفف و هذان را مشدد خوانده است و بر اساس قرائت وی ان عمل نکرده است و در آیه «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» اگر لما مخفف باشد ان مخففه از مشدده است و عمل نکرده است و دلیل بر مخفف بودن آن این است که لام بعدش (لما) ذکر شده است.

اما اگر لقا مشدده باشد ان نافیة است و لقابه معنای الآ خواهد بود، چون گفته شد لما بعد اذن به معنای الا می آید.

اما اگر ان مخففه بر جمله فعلیه داخل شود، واجب است که الغای از عمل شود و اگر جاهایی که ان داخل بر جمله فعلیه می شود، اول جمله فعل ماضی از نواسخ (افعالی که بر مبتدا و خبر داخل می شود) می باشد؛ مثل افعال ناقصه (کان و اخواتش)، و مقاربه (عسی و کاد) و قلوب (علم و ظن) که در این صورت اشبه به جمله اسمیه می باشد؛ مثل آیه «وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» و آیه: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ» و «وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ». مثال اول برای افعال ناقصه، مثال دوم برای افعال مقاربه مثال سوم برای افعال قلوب است.

و کمتر از آنچه گفته شده، این که فعل مضارع از افعال نواسخ است مثل «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ» و «وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ» که به اتفاق نحویون در این دو مورد دخول ان مخففه قیاسی است.

و کمتر از این دو مورد، فعل ماضی غیر ناسخ است؛ مانند شعر عاتکه درباره زبیر:

سَلَّتَ يَمِينَكَ إِن قَتَلْتَ لِمُسْلِمًا حَلَّتَ عَلَيْكَ عَقُوبَةَ الْمُتَعَمِّدِ

خشک باد دست راست تو به درستی که کشته‌ای فرد مسلمانی را و بر تو وارد شود عقوبت

شخص متعمد.

قیاس بر این مورد جایز نیست، بر خلاف اخفش که قیاس بر فعل ماضی را ولو

این‌که غیر ناسخ باشد جایز دانسته است مثل «ان قام لانا وان قعدت لانت»، چون

بعدش لام ذکر شده و باید ان مخففه از مثقله باشد.

و کمترین موردی که ان مخففه وارد می‌شود آن جایی است که فعل مضارع و غیر

ناسخ باشد؛ مانند: «ان يزینك لنفسك وان یشینك لهیه»؛ همانا زینت می‌دهد تو را نفس

تو و زشت می‌کند تو را نفس تو. نفسك فاعل فعل يزینك است. در این جا هم ان مخففه

بر فعل مضارع داخل شده است و این مورد هم بالاتفاق قابل قیاس نیست. قاعده در

شناخت ان مخففه این است که هر کجا بعدش لام مفتوحه باشد اصلش مشدد بوده

است و چنان چه در مثال‌های قبلی نیز ذکر شد، در باره این لام خلاف است که در باب

لام می‌آید.

چهارم: ان زایده که با حذف آن هیچ خللی در معنا حاصل نمی‌شود و فقط افاده

تأکید می‌دهد؛ مثل قول شاعر:

ما إن أتیت بشيءٍ أنت تکرهه إذن فلا رفعت سوطي إلى یدی

نمی‌آورم چیزی را که تو کراهت داری و ...

مانافیه، ان زایده و اتیت فعل ماضی است که خطاب به نعمان بن منذر است و سوط

به معنای تازیانه می‌باشد؛

ان زایده معمولاً بعد از مانافیه می‌آید، چه آن که ما بر جمله فعلیه داخل شود؛ چنان

چه در مثال ذکر شد یا این که بر جمله اسمیه داخل گردد؛ مانند قول شاعر:

فما إن طبنا جبن، ولكن منايانا ودولة آخرينا

نیست در عادت ما ترس از جنگ و لکن سجه ما کشته شدن برای نصرت دیگران است.
ما نافیة ان زایده است. طَبَّ به کسر طاء و تشدید باء به معنای عادت می باشد. منایانا جمع منیّه به معنای مرگ، دَوْلَة به معنای پیروزی و دَوْلَة به معنای ثروتی است که میان مردم می باشد.

هنگامی که ما نافیة با ان زایده جمع شود در نزد اهل حجاز ما عمل نمی کند، چنان چه در مثال ها ذکر شد. به همین جهت «ما نافیة» را حجازیه می گویند، چون در نزد اهل حجاز، تهامه و نجد عمل می کند. شرح بیشتر آن خواهد آمد.
اما شعر مشعر:

بنی غدانه ما إن أنتم ذهباً ولا صریفاً ولكن أنتم الخرف

ای بنی غدانه! شما طلا و نقره خالص نیستید بلکه سفال هستید.

بنی غدانه طایفه ای از قبیله یربوع هستند. در این شعر ما عمل کرده است با این که بعدش ان زایده است، چون ذهباً (خبرش) منصوب خوانده شده است. بعضی ان را نافیة می دانند که برای تأکید نفی آمده است. گاهی نیز ان زایده بعد از موصوله واقع می شود؛ مثل قول شاعر:

یرجی المرء ما إن لا یراه وتعرض دون أدناه الخطوب

امیدوار می کند انسان را چیزی که ندیده است و ظاهر می شود در میان چیزهایی که آسان و نزدیک نمایش می دهد چیزهای بزرگی که گمان آنها نمی رفت.

یرجی فعل مجهول از باب تفعیل، ان زایده است که بعد از موصوله قرار دارد.

در این شعر ما موصوله است که بعدش ان زایده واقع شده است. گاهی نیز ان زایده بعد از ما مصدریّه می آید؛ مثل قول شاعر:

ورج الفتی للخير ما إن رأيته على السنّ خيراً لا يزال يزید

امیدوار کن مرد سخاوت‌مند را برای خیر مادامی که او را بر طول عمر چون هر می‌بینی، سال که می‌گذرد همواره زیاد می‌شود.

در این شعر بعد ما مصدریّه ان زاید آمده است.

زمانی هم بعد الا استفهامیه ان زایده می‌آید؛ مانند قول شاعر:

ألا إن سري ليلي فبتّ كئيها أحاذر أن تنأى النوى بغضوبا

آگاه باش که شب به پایان رسید در حالت حزن و ترس از این که جهت مسافرت من به غضوب (اسم حبیبه شاعر) دور شود.

الا کلمه تنبیه است، ان زایده، سری فعل ماضی به معنای سیر در شب است. لیلی مضاف به یاء متکلم و بتّ فعل ماضی و کئب به معنای اندوهناک و احاذر فعل مضارع و تنأى هم مضارع به معنای دوری والنوى به معنای جهتی است که مسافر می‌رود.

گاهی ان زاید بعد از مدّ انکار می‌آید و مدّ انکار در آخر کلمه که با همزه استفهام انکاری ذکر می‌شود می‌آید؛ مثل عبارت: «زیدّ جاء» این جمله سؤال است در غالب جمله استفهام انکاری و در جواب آن گفته می‌شود: «أزید ابنه».

سیبویه نقل کرده: به مردی گفته شد: «أخرج ان احصيت البادية»؛ اگر بیابان، سبز خرّم باشد خارج می‌شوی؟ در جواب گفته: «أنا نيه»؛ آیا من غیر از آن چه تو عقیده داری معتقدم؟

در کلمه انیه دو احتمال است: ۱. این که ان زایده قبل از یا مکسوره آمده باشد و مراد از «مد انکار» یاء مکسوره است که نون ان مکسوره به سبب التقای ساکنین کسره داده شده است و یاء ساکن ماقبل کسره، مدّ داده می‌شود.

۱. این که مدّ انکار قبل از ان زایده آمده باشد و به انا (که آخرش فتحه است) ملحق شده است و اصل در جواب «أنا» بوده و الف مدّ به سبب التقای ساکنین، کسره داده

شده و قلب به ياء گردیده است.

ابن حاجب گمان کرده است که ان مکسوره بعد از لَمَّا ایجابیه، زاید است، اما این قول از او سهو است و آن چه بعد از لَمَّا می آید آن مخفّفه می باشد نه ان مکسوره (رضی نقل کرده است که وقوع آن مفتوحه بعد از لَمَّا ایجابیه لغت بعضی از عرب ها است). تا این جا چهار وجه برای ان مکسوره ذکر شد: نافیه، شرطیه، مخفّفه از مثقله و زایده. تعبیر مصنّف به وجوه اربعه با این که وجه چهارم زاید است به جهت این است که با وجود زاید بودن، افاده تأکید می کند.

دو معنای دیگر بر این معانی چهارگانه افزوده شده است:

۱. قطرب گمان کرده است که ان مکسوره به معنای قد می آید؛ همان طوری که در آیه (إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى) گفته شد که ان به معنای قد است.

۲. کوفیون گمان کرده اند که به معنای اِذ می آید. و در آیه ﴿وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ و ﴿لَتَذْكُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾ گفته اند: ان به معنای اِذ است. هم چنین در جمله ﴿وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ﴾ و مانند آن که فعل در آنها محقق الوقوع است، ان را به معنای اِذ گرفته اند؛ مثل قول شاعر:

أَتَغْضَبُ إِنْ أَذْنَا قَتِيْبَةً حَزَنَّا جَهَارًا، وَلَمْ تَغْضَبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ؟

آیا غضب می کنی زمانی که دو گوش قتیبه قطع شده است و غضب نمی کنی کشتن ابن حازم را.

همزه در أَتَغْضَبْ همزه استفهام تویبخی است، اِنْ به معنای اِذ است، اِذَا تشنیه اذن می باشد.

برخی گفته اند: ان در این شعر، شرطیه نیست، زیرا فعل شرط در زمان مستقبل به کار می رود و فعل حَزَنَّا برای گذشته است. در آیات قبلی نیز همین طور است. ولکن جمهور نحویین از آیه اول جواب داده اند به این که ان شرطیه است و شرط در گذشته

برای تهییج مخاطب آورده می‌شود. پس در ظاهر برای شرط است، ولی فرض از شرط، تهییج مخاطب است؛ چنان چه به فرزند گفته می‌شود: «ان کنت ابنی فلا تفعل» ان لفظاً و معناً بر فعل ماضی داخل شده است و لکن منظور از آن، تهییج مخاطب بر وظیفه پدر و فرزند است.

از آیه ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ...﴾ به چند وجه جواب داده شده است:

۱. این که منظور از شرط، تعلیم عبادت بر اساس عبودیت است. به این معنای که بندگان خدا در هر کار باید با مشیت خداوندی همراه باشند به صورت شرط و معنای ان شاء الله این نیست که خداوند به مشیت خود جاهل می‌باشد بلکه غرض از شرط، تعلیم عبادت است.

۲. این که جمله در ظاهر به صورت شرط است، ولی غرض از او چیز دیگر است که همان تیمّن و تبرک است.

۳. مراد از مشیت، حیات مخاطبین باشد؛ یعنی دخول آنان در مسجد الحرام مشروط به حیات آنان است. معنای آیه ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ این تقدیر رفع اشکال نمی‌کند، زیرا وعده دخول از ناحیه پیامبر ﷺ است که وعده او تخلف ندارد؛ یعنی باید منجز و یقینی باشد و بر هیچ چیز تعلیق نگردد.

۴. این که تعلیق در کلام رسول الله است، نه در کلام خدا زیرا پیامبر آنها را به سبب رؤیا صادق و وعده دخول مسجد الحرام داد: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا...﴾ پس کلمه ان شاء الله را پیامبر فرموده است. یا این که گفته فرشته است که در عالم رؤیا به پیامبر گفته است و لکن به هر حال اشکال مرتفع نمی‌شود، چون وعده رسول الله وعده الهی است.

بنابراین سزاوار است که وجه اول و دوم مورد توجه قرار گیرد. اما جواب از شعر مذکور به دو وجه است:

(الف) فعل شرط، «افتخر» است که مسبب ان «حزتا» است؛ یعنی سبب جانشین مسبب شده است و تقدیرش این است: «أ تغضب ان افتخر مفتخر بسبب حزه اذنا قتيبه»؛ آیا غضب می کنی اگر افتخار کند افتخار کننده ای در مستقبل که دو گوش ابن قتیبه را قطع کند.

بر این تقدیر فعل شرط، افتخر است که مستقبل الوقوع است.

(ب) این که فعل شرط، «تبين» باشد و تقدیرش این است «أ تغضب ان تبين في المستقبل اذني قتيبة حزتا فيما مضى»؛ آیا غضب می کنی اگر ظاهر شود در آینده که دو گوش ابن قتیبه قطع می شود.

نظیر این شعر (که تبين تقدیر گرفته شده) قول شاعر دیگر است:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لثيمة ولم تجدي من أن تقرى به بدّا

وقتی ذکر نسب کنیم ظاهر می شود که از لثیم متولد نشده ام.

خلیل و مبرد ان را به فتحه خوانده اند بر تقدیر لام علت: «لأن ادنا...» و جار و مجرور لان متعلق به تغضب می باشد و پس از قرائت فتح آن در نزد مبرد ان مخففه از ثقلیه است و در نزد خلیل ان ناصبه است که در این صورت اسم در عقب آن نمی آید مگر با تقدیر فعل، لکن این گونه تقدیر منحصر در ان شرطیه است، آن هم زمانی که بر اسم داخل می شود، نه در ان ناصبه، و گویا مورد ان ناصبه بر ان شرطیه قیاس شده است، چون هر دو مخصوص فعل هستند. مثال برای تقدیر ان شرطیه، این آیه است: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾؛ یعنی «وان استجارك احد من المشركين».

هم چنین شعر ابی العلاء بر یکی از دو وجه سابق توجیه می شود:

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن عاراً عليك، وربّ قتلٍ عار

اگر تو را کشتند همانا قتل تو بر خودت عیب نیست، چون در دفاع از حق کشته شدیدی و بسیاری از کشتن ها عار است.

در این شعر فعل شرط در زمان گذشته است، چون قتل او در سابق بوده است پس باید فعل دیگری در تقدیر گرفت که در زمان آینده باشد و تقدیر آن چنین است: «ان یفتخروا ویقتلوك» و «ان تبینوا ویقتلوك»؛ اگر افتخار بکند در آینده و یا ظاهر گردد.

أَنْ

المفتوحة الهمزة الساكنة النون

على وجهين: اسم، وحرف.

والاسم على وجهين: ضمير المتكلم في قول بعضهم «أَنْ فعلت» بسكون النون، والأكثرون على فتحها وصلًا، وعلى الإتيان بالألف وقفًا، وضمير المخاطب في قولك «أنت، أنت، أنتما، وأنتم، وأنتن» على قول الجمهور إن الضمير هم أن والتاء حرف خطاب.

والحرف على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارع، وتقع في موضعين؛ أحدهما: في الابتداء، فتكون في موضع رفع نحو ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^۱، ﴿وَأَنْ تَضُرُّوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^۲، ﴿وَأَنْ يَسْتَغْفِرَ خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾^۳، ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^۴، وزعم الزجاج أن منه ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُضِلُّوا بَيْنَ النَّاسِ﴾^۵ أي خير لكم، فحذف الخبر، وقيل: التقدير مخافة أن تبرّوا، وقيل في ﴿فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾^۶؛ إن

۱. البقرة (۲) الآية ۱۸۴.

۲. النساء (۴) الآية ۲۵.

۳. النور (۲۴) الآية ۶۰.

۴. البقرة (۲) الآية ۲۳۷.

۵. البقرة (۲) الآية ۲۲۴.

۶. التوبة (۹) الآية ۱۳.

﴿أَحَقُّ﴾^١ خبر عما بعده، والجملة خبر عن اسم الله سبحانه، وفي ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾^٢ كذلك، والظاهر فيهما أنَّ الأصل: أحقَّ بكذا. والثاني: بعد لفظ دالٍّ على معنى غير اليقين، فتكون في موضع رفع: نحو ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ﴾^٣ ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا﴾^٤ الآية، ونحو «يعجبني أن تفعل»، ونصب: نحو ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى﴾^٥ ﴿يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾^٦، ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾^٧، وخفيض: نحو ﴿أَوْذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا﴾^٨ ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾^٩ ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ﴾^{١٠}. ومحملة لهما: نحو ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي﴾^{١١} أصله في أن يغفر لي، ومثله ﴿أَنْ تَبَرَّوْا﴾^{١٢} إذا قَدَّر: في أن تبرَّوا أو لئلا تبرَّوا، وهل المحلّ بعد حذف الجارّ جرّ أو نصب؟ فيه خلاف وسيأتي، وقيل: التقدير مخافة أن تبرَّوا، واختلف في المحلّ من نحو «عسى زيد أن يقوم» فالمشهور أنه نصب على الخبرية، وقيل: على المفعولية، وإن معنى «عسى أن تفعل» قاربت أن تفعل، نقل عن المبرد. وقيل: نصب بإسقاط الجارّ أو بتضمين الفعل معنى قارب، نقله ابن مالك عن سيبويه، وإنّ المعنى: دنوت من أن تفعل أو قاربت أن تفعل، والتقدير الأول بعيد؛ إذ لم يذكر

١. التوبة (٩) الآية ١٣.

٢. التوبة (٩) الآية ٦٢.

٣. الحديد (٥٧) الآية ١٦.

٤. البقرة (٢) الآية ٢١٦.

٥. يونس (١٠) الآية ٣٧.

٦. المائدة (٥) الآية ٥٢.

٧. الكهف (١٨) الآية ٧٩.

٨. الأعراف (٧) الآية ١٢٩.

٩. المنافقون (٦٣) الآية ١٠.

١٠. الزمر (٣٩) الآية ١٢.

١١. الشعراء (٢٦) الآية ٨٢.

١٢. البقرة (٢) الآية ٢٢٤.

هذا الجارّ في وقت، وقيل: رفع على البدل سدّ مسدّ الجزأين كما سدّ في قراءة حمزة ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا غُلِّيَ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾^١ مسدّ المفعولين.

و«أن» هذه موصول حرفي، وتوصل بالفعل المتصرف، مضارعاً كان كما مرّ، أو ماضياً نحو ﴿لَوْلَا أَن مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾^٢، ﴿وَلَوْلَا أَن ابْتِثْنَاكَ﴾^٣ أو أمراً كحكاية سيبويه «كتبت إليه بأن قم». هذا هو الصحيح.

وقد اختلف من ذلك في أمرين:

أحدهما: كون الموصولة بالماضي والأمر هي الموصولة بالمضارع، والمخالف في ذلك ابن طاهر، زعم أنّها غيرها، بدليلين، أحدهما: أنّ الداخلة على المضارع تخلّصه للاستقبال، فلا تدخل على غيره، كالسين وسوف، والثاني: أنّها لو كانت الناصبة لحكم على موضعهما بالنصب كما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطية، ولا قائل به.

والجواب عن الأوّل أنّه منتقض بنون التوكيد؛ فإنّها تخلّص المضارع للاستقبال وتدخل على الأمر باطراد واتّفاق، وبأدوات الشرط فإنّها أيضاً تخلّصه مع دخولها على الماضي باتّفاق.

وعن الثاني أنّه إنّما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطية لأنّها أثّرت القلب إلى الاستقبال في معناه، فأثّرت الجزم في محلّه، كما أنّها لما أثّرت التخليص إلى الاستقبال في معنى المضارع أثّرت النصب في لفظه.

الأمر الثاني: كونها توصل بالأمر، والمخالف في ذلك أبو حيان، زعم أنّها لاتوصل به، وأنّ كلّ شيء سمع من ذلك فـ«أنّ» فيه تفسيرية، واستدل بدليلين: أحدهما:

١. آل عمران (٣) الآية ١٧٨.

٢. القصص (٢٥) الآية ٨٢.

٣. الإسراء (١٧) الآية ٧٤.

أنهما إذا قدّرا بالمصدر فات معنى الأمر، الثاني: أنهما لم يقعا فاعلاً ولا مفعولاً، لا يصحّ «أعجبني أن قم» ولا «كرهت أن قم» كما يصحّ ذلك مع الماضي ومع المضارع. والجواب عن الأول أنّ فوات معنى الأمرية في الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى الماضي والاستقبال في الموصولة بالماضي والموصولة بالمضارع عند التقدير المذكور، ثمّ إنّ يسلم مصدرية أنّ المخففة من المشددة مع لزوم مثل ذلك فيها في نحو ﴿وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا﴾^١ إذ لا يفهم الدعاء من المصدر إلا إذا كان مفعولاً مطلقاً نحو سقياً ورعياً.

وعن الثاني أنّه إنّما امتنع ما ذكره لأنّه لا معنى لتعليق الإعجاب والكراهية بالإنشاء، لا لما ذكر، ثمّ ينبغي له أن ألاّ يسلم مصدرية كي؛ لأنّها لا تقع فاعلاً ولا مفعولاً، وإنّما تقع مخفوضة بلام التعليل.

ثمّ ممّا يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سيبويه «كتبت إليه بأن قم» وأجاب عنها بأن الباء محتملة للزيادة مثلها في قوله:

(هن الحرائر لا ربّات أخمرة سود المحاجر) لا يقرآن بالسّور

وهذا وهم فاحش؛ لأنّ حروف الجرّ - زائدة كانت أو غير زائدة - لا تدخل إلّا على الاسم أو ما في تأويله.

تنبيه

ذكر بعض الكوفيين وأبو عبيدة أنّ بعضهم يجزم بأن، ونقله اللّحاني عن بعض بني صباح من ضبّة، وأنشدوا عليه قوله:

إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا تعالوا إلى أن يأتنا الصيد نخطب

وقوله:

أحاذر أن تعلم بها فتردّها فتركها ثقلاً عليّ كما هيا
وفي هذا نظر؛ لأنّ عطف المنصوب عليه يدلّ على أنّه مسكن للضرورة،
لامجزوم.

وقد يرفع الفعل بعدها كقراءة ابن محيصن ﴿لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾^١ وقول
الشاعر:

أن تقرأن على أسماء ويحكما منّي السّلام وأن لا تشعرا أحدا
وزعم الكوفيون أنّ «أن» هذه هي المخففة من الثّقيلة شدّاً اتصالها بالفعل،
والصواب قول البصريين إنّها ان الناصبة أهملت حملاً على أختها «ما» المصدرية،
وليس من ذلك قوله:

ولا تدفّني في الفلاة فإنّني أخاف إذا مامت أن لا أذوقها
كما زعم بعضهم؛ لأنّ الخوف هنا يقين، فإن مخففة من الثّقيلة.
الوجه الثاني: أن تكون مخففة من الثّقيلة فتقع بعد فعل اليقين أو ما نزل منزلته
نحو ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾^٢، ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ﴾^٣، ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ﴾^٤
فيمن رفع تكون، وقوله:

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً أبشر بطول سلامة يا مربع
و«أن» هذه ثلاثية الوضع، وهي مصدرية أيضاً، وتنصب الاسم وترفع الخبر، خلافاً
للكوفيين، زعموا أنّها لا تعمل شيئاً، وشرط اسمها أن يكون ضميراً محذوفاً، وربّما

١. البقرة (٢) الآية ٢٣٣.

٢. طه (٢٠) الآية ٨٩.

٣. المزمل (٧٣) الآية ٢٠.

٤. المائدة (٥) الآية ٧١.

ثبت كقوله:

فلو أنك في يوم الرّخاء سألتني طلاقك لم أبخل وأنت صديق
وهو مختص بالضرورة على الأصحّ، وشرط خبرها أن يكون جملة، ولا يجوز
إفراده، إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران. وقد اجتمعا في قوله:

بأنك ربيع وغيث مربع وأنت هناك تكون الشمال
الثالث: أن تكون مفسرة بمنزلة أي، نحو ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْقُلُوكَ﴾^١، ﴿وَتُودُوا
أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ﴾^٢ وتحتمل المصدرية بأن يقدر قبلها حرف الجر، فتكون في الأول أن
الثانية لدخولها على الأمر، وفي الثانية المخففة من الثقيلة لدخولها على الاسمية.
وعن الكوفيين إنكار «أن» التفسيرية البتة، وهو عندي متجه؛ لأنه إذا قيل «كتبت
إليه أن قم» لم يكن «قم» نفس «كتبت» كما كان الذهب نفس العسجد في قولك: هذا
عسجد أي ذهب؛ ولهذا لو جئت بـ«أي» في مكان «أن» في المثال لم تجده مقبولا في
الطبع.

ولها عند مثبتيتها مثبتها شروط:

أحدها: أن تسبق بجملة؛ فلذلك غلط من جعل منها ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ
رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^٣.

والثاني: أن تتأخر عنها جملة؛ فلا يجوز «ذكرت عسجداً أن ذهباً» بل يجب
الإتيان بأي أو ترك حرف التفسير، ولا فرق بين الجملة الفعلية كما مثلنا والاسمية
نحو «كتبت إليه أن ما أنت وهذا».

والثالث: أن يكون في الجملة السابقة معنى القول كما مرّ، ومنه ﴿وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ

١. المؤمنون (٢٣) الآية ٢٧.

٢. الأعراف (٧) الآية ٤٣.

٣. يونس (١٠) الآية ١٠.

مِنْهُمْ أَنْ أَمْشُوا^١ إذ ليس المراد بالانطلاق المشي، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنه ليس المراد بالمشي المشي المتعارف، بل الاستمرار على الشيء.

وزعم الزمخشري أنّ التي في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾^٢ مفسرة، وردّه أبو عبد الله الرازي بأنّ قبله ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾^٣ والوحي هنا إلهام باتفاق، وليس في الإلهام معنى القول، قال: وإنما هي مصدرية، أي باتخاذ الجبال بيوتاً.

والرابع: ألا يكون في الجملة السابقة أحرف القول؛ فلا يقال «قلت له أن افعل» وفي شرح الجمل الصغير لابن عصفور أنّها قد تكون مفسرة بعد صريح القول، وذكر الزمخشري في قوله تعالى ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا إِلَهًا﴾^٤ أنّه يجوز أن تكون مفسرة للقول على تأويله بالأمر، أي ما أمرتهم إلا بما أمرتني به أن اعبدوا الله، وهو حسن، وعلى هذا فيقال في الضابط: ألا يكون فيها حروف القول إلا والقول مؤول بغيره، ولا يجوز في الآية أن تكون مفسرة لأمرتني؛ لأنّه لا يصحّ أن يكون ﴿أَعْبُدُوا إِلَهًا رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾^٥ مقولاً لله تعالى؛ فلا يصحّ أن يكون تفسيراً لأمره؛ لأنّ المفسر عين تفسيره، ولا أن تكون مصدرية وهي وصلتها عطف بيان على الهاء في به ولا بدلاً من ما، أمّا الأوّل، فلأنّ عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات، فكما أنّ الضمير لا ينعت كذلك لا يعطف عليه عطف بيان، ووهم الزمخشري فأجاز ذلك ذهولاً عن هذه النكتة. وممّن نصّ عليها من المتأخّرين أبو محمد بن السيّد وابن مالك، والقياس معهما في ذلك، وأمّا الثاني، فلأنّ العبادة لا يعمل فيها فعل القول، نعم

١. ص (٣٨) الآية ٦.

٢. النحل (١٦) الآية ٦٨.

٣. النحل (١٦) الآية ٦٨.

٤. المائدة (٥) الآية ١١٧.

٥. المائدة (٥) الآية ١١٧.

إنَّ أوَّل القول بالأمر كما فعل الزمخشري في وجه التفسيرية جاز، ولكنَّه قد فاتَه هذا الوجه هنا فأطلق المنع.

فإن قيل: لعلَّ امتناعه من إجازته لأنَّ «أمر» لا يتعدى بنفسه إلى الشيء المأمور به إلا قليلاً، فكذا ما أوَّل به.

قلنا: هذا لازم له على توجيهه التفسيرية، ويصحَّ أن يقدر بدلاً من الهاء في «به» ووهم الزمخشري فمنع ذلك ظناً منه أنَّ المبدل منه في قوَّة الساقط فتبقى الصلة بلا عائد، والعائد موجود حسّاً فلا مانع.

والخامس: ألا يدخل عليها جاز، فلو قلت «كتبت إليه بأن افعل» كانت مصدرية.

مسألة

إذا ولي «أن» الصالحة للتفسير مضارع معه «لا» نحو «أشرت إليه أن لا تفعل» جاز رفعه على تقدير لانافية، وجزمه على تقديرها ناهية، وعليهما ف«أن» مفسرة، ونصبه على تقدير لا نافية وأن مصدرية، فإن فقدت «لا» امتنع الجزم، وجاز الرفع والنصب.

والوجه الرابع: أن تكون زائدة، ولها أربعة مواضع:

أحدها: - وهو الأكثر - أن تقع بعد لما التوقيتية نحو ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ

بِهِمْ﴾^١.

والثاني: أن تقع بين لو وفعل القسم، مذكوراً كقوله:

فأقسم أن لو التقينا وأنتم

لكان لكم يوم من الشرِّ مظلم

أو متروكاً كقوله:

أما والله أن لو كنت حرّاً وما بالحرّ أنت ولا العتيق
هذا قول سيبويه وغيره، وفي مقرّب ابن عصفور أنّها في ذلك حرف جيء به لربط
الجواب بالقسم، ويبعده أنّ الأكثر تركها، والحروف الرابطة ليست كذلك.
والثالث: - وهو نادر - أن تقع بين الكاف ومخفوضها كقوله:

ويوماً توافينا بوجه مقسّم كأن ظبية تعطو إلى وارق السّلم
في رواية من جرّ الظبية.
والرابع: بعد إذا، كقوله:

فأمهله حتى إذا أن كأنه معاطي يد في لجة الماء غامر
وزعم الأخفش أنّها تزداد في غير ذلك، وأنّها تنصب المضارع كما تجرّ من والباء
الزائدتان الاسم، وجعل منه ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ﴾^١ ﴿مَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ﴾^٢ وقال غيره: هي في ذلك مصدرية، ثم قيل: ضمّن «ما لنا» معنى ما منعنا، وفيه
نظر؛ لأنّه لم يثبت إعمال الجارّ والمجرور في المفعول به، ولأنّ الأصل ألا تكون
زائدة، والصواب قول بعضهم: إنّ الأصل وما لنا في أن لا نفعل كذا، وإنّما لم يجر
للزائدة أن تعمل لعدم اختصاصها بالأفعال بدليل دخولها على أحرف وهو لو وكأنّ في
البيتين، وعلى الاسم وهو ظبية في البيت السابق بخلاف حرف الجرّ الزائد؛ فإنّه
كالحرف المعدّي في الاختصاص بالاسم؛ فلذلك عمل فيه.

مسألة

ولا معنى لـ«أن» الزائدة غير التوكيد كسائر الزوائد، قال أبو حيان: وزعم
الزمخشري أنّه ينجزّ مع التوكيد معنى آخر، فقال في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ

١. إبراهيم (١٤) الآية ١٢.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٤٦.

رُسِّلْنَا لُوطًا سَيِّئَ بِهِمْ^١؛ دخلت أن في هذه القصة ولم تدخل في قصة إبراهيم في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا﴾^٢ تنبيهاً وتأكيداً على أن «الإساءة» كانت تعقب المجيء، فهي مؤكدة في قصة لوط للاتصال والازم، ولا كذلك في قصة إبراهيم؛ إذ ليس الجواب فيها كالأول، وقال الشلوبيين: لما كانت «أن» للسبب في «جئت أن أعطي» أي للإعطاء أفادت هنا أن الإساءة كانت لأجل المجيء وتعقبه، وكذلك في قولهم «أما والله أن لو فعلت لفعلت» أكدت «أن» ما بعد «لو» وهو السبب في الجواب، وهذا الذي ذكره لا يعرفه كبراء النحويين، انتهى.

والذي رأيته في كلام الزمخشري في تفسير سورة العنكبوت مانصه: «أن» صلة أكدت وجود الفعلين مرتباً أحدهما على الآخر في وقتين متجاورين لافاصل بينهما، كأنهما وجدا في جزء واحد من الزمان، كأنه قيل: لما أحس بمجيئهم فاجأته المساءة من غير ريث، انتهى. والريث: البطء، وليس في كلامه تعرض للفرق بين القصتين كما نقل عنه، ولا كلامه مخالف لكلام النحويين؛ لإطباقهم على أن الزائد يؤكد معنى ما جيء به لتوكيده، و«لما» تفيد وقوع الفعل الثاني عقب الأول وترتبه عليه، فالحرف الزائد يؤكد ذلك. ثم إن قصة الخليل التي فيها ﴿قَالُوا سَلَامًا﴾^٣ ليست في السورة التي فيها ﴿سَيِّئَ بِهِمْ﴾^٤، بل في سورة هود، وليس فيها «لما». ثم كيف يتخيل أن التحية تقع بعد المجيء ببطء؟ وإنما يحسن اعتقادنا تأخر الجواب في سورة العنكبوت إذ الجواب فيها ﴿قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُكُمْ أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾^٥ ثم إن التعبير بـ«الإساءة» لحن؛ لأن الفعل ثلاثي كما نطق به التنزيل، والصواب «المساءة»، وهي عبارة الزمخشري.

١. العنكبوت (٢٩) الآية ٣٣.

٢. هود (١١) الآية ٦٩.

٣. هود (١١) الآية ٦٩.

٤. العنكبوت (٢٩) الآية ٣٣.

٥. العنكبوت (٢٩) الآية ٣١.

وَأَمَّا مَا نَقَلَهُ عَنِ الشُّلُوبِيِّينَ، فَمُعْتَرِضٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:
أحدهما: أَنَّ المفيد للتعليل في مثاله إِنَّمَا هُوَ لَامُ الْعِلَّةِ الْمُقَدَّرَةِ لَا أَنَّ.
والثاني: أَنَّ أَنَّ فِي المِثَالِ مُصَدَّرِيَّةٌ، والبحث في الزائدة.

تنبيه

وقد ذكر لـ«أَنَّ» معان أربعة آخر:

أحدها: الشرطيّة كإِن المَكْسُورَة، وإليه ذهب الكوفيون، ويرجّحه عندي (أمور):
أ: توارد المفتوحة والمكسورة على المحلّ الواحد، والأصل التوافق، فقرئ
بالوجهين قوله تعالى ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾^١، ﴿وَلَا يَجْزِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ﴾^٢،
﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾^٣ وقد مضى أنّه روي بالوجهين
قوله:

أَتَغْضَبُ أَنْ أَذْنًا قَتِيْبَةً حَزَّتَا جَهَارًا وَلَمْ تَغْضَبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ

(ب) مجيء الفاء بعدها كثيراً كقوله:

أَبَا خِرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ

(ج) عطفها على إِنْ المَكْسُورَة في قوله:

إِمَّا أَقَمْتُ وَأَمَّا أَنْتَ مَرْتَحِلًا فَاللَّهُ يَكْلَأُ مَا تَأْتِي وَمَا تَذَرُ

الرواية بكسر إِنْ الأولى وفتح الثانية، فلو كانت المفتوحة مُصَدَّرِيَّةً لَزِمَ عطف
المفرد على الجملة، وتعسّف ابن الحاجب في توجيه ذلك، فقال: لَمَّا كَانَ مَعْنَى قَوْلِكَ
«إِنْ جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ» وَقَوْلِكَ «أَكْرَمْتُكَ لِإِتْيَانِكَ إِيَّايَ» وَاحِدًا صَحَّ عطف التعليل على

١. البقرة (٢) الآية ٢٨٢.

٢. المائدة (٥) الآية ٢.

٣. الزخرف (٤٣) الآية ٥.

الشرط في البيت، ولذلك تقول «إن جئتني وأحسنيت إليّ أكرمتك» ثم تقول «إن جئتني ولا إحسانك إليّ أكرمتك» فتجعل الجواب لهما، انتهى.

وما أظنّ أنّ العرب فاهت بذلك يوماً ما.

المعنى الثاني: النفي كأن المكسورة أيضاً، قاله بعضهم في قوله تعالى ﴿أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ﴾^١ وقيل: إنّ المعنى ولا تؤمنوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم من الكتاب إلا لمن تبع دينكم، وجملة القول اعتراض.

والثالث: معنى إذ كما تقدّم عن بعضهم في إن المكسورة، وهذا قاله بعضهم في ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ﴾^٢، ﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا﴾^٣ وقوله:

أَتَغْضَبُ أَنْ أَذْنًا فَتِيْبَةً حَزَنًا جَهَارًا وَلَمْ تَغْضَبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ

والصواب أنّها في ذلك كلّه مصدرية، وقبلها لام العلة مقدّرة.

والرابع: أن تكون بمعنى لئلا، قيل به في ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾^٤ وقوله:

نزلتم منزل الأضياف متّا فجعلنا القرى أن تشتمونا

والصواب أنّها مصدرية، والأصل كراهية أن تضلّوا، ومخافة أن تشتمونا، وهو قول

البصريين. وقيل: هو على إضمار لام قبل أن و«لا» بعدها، وفيه تعسف.

أَنْ

مفتوحة الهمزة، مخفّفه (سكون نون) بر دو وجه است: ١. اسم، ٢. حرف. وجه اول

بر دو نوع است:

١. آل عمران (٣) الآية ٧٣.

٢. ق (٥٠) الآية ٢.

٣. الممتحنة (٦٠) الآية ١.

٤. النساء (٤) الآية ١٧٦.

الف) ضمیر متکلم بنابر قول کسانی که گفته‌اند: مراد از «ان فعلت» به سکون نون و فتح همزه، «انا فعلت» است و لکن اکثر نحویون در حال وصل با فتحه قرائت کرده‌اند، ولی در حال وقف در آخرش الف ملحق کرده‌اند.

مثال اول: «انا فعلت»؛ مثال دوم: «فعلت انا».

ب) ضمیر مخاطب؛ مثل «انت انتما...». بنابر قول جمهور نحویون که گفته‌اند ضمیر ان است و تاء برای خطاب ملحق شده است.

قسم دوم (ان حرفیه باشد) بر چهار وجه آمده است:

وجه اول: حرف مصدریه و ناصب فعل مضارع باشد که در دو موضع واقع می‌شود:

۱. در ابتدا که بامدخول خود به دلیل مبتدا بودن در موضع رفع است؛ مثل آیه ﴿وَأَنْ

تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ و در آیه ﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ ای: صبرکم خیر لکم و ﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾ و ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ ای: عفوکم أقرب للتقوی.

زجاج^۱ گمان کرده است که آن در آیه ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾

مصدریه است و تقدیرش «برکم خیر و تقوی کم خیر و اصلاحکم بین الناس خیر» می‌باشد.

در آیه ﴿قَالَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ گفته شده است که «ان تخشوه» به تأویل مصدر

می‌رود و در موضع ابتدا است و احق خبرش می‌باشد که بر او مقدم شده است و جمله،

خبر برای فالله است. هم چنین در آیه ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾ گفته‌اند: «ان ترضوه» مبتدا و احق خبرش می‌باشد.

۲. بعد از لفظی که بر معنای غیر یقین از افعال قلوب دلالت داشته باشد. در این

صورت فعل مضارع با ان تأویل به مصدر می‌رود و گاهی در موضع رفع است؛ مثل آیه

۱. ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن السری ملقب به زجاج بفتح زاء و تشدید جیم صاحب تصانیف الکثیرة الاثیقة وقد مات باسرا بآباد فی سنة خمسة عشر واربعمائة. (روضات الجنات).

﴿أَلَمْ يَأْنٍ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ﴾ جمله «ان تخشع» بعد از فعل «الم یأن» واقع شده است که دلالت بر یقین نمی کند و در موضع رفع است بنابراین که فاعل یأن باشد و در آیه ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا﴾ جمله «ان تکرهوا» مرفوع اسم عسی است. در عبارت «يعجبني أن يفعل» جمله «ان يفعل» فاعل و جمله «ان يفعل» فاعل يعجبني است و گاهی در موضع نصب است مثل: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى﴾ جمله «ان یفتري» تأویل به مصدر می رود و خبر کان واقع شده است و در آیه ﴿يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ جمله «ان تصيبنا» مفعول نخشی است و در آیه (فأردت أن أعيبها) جمله «ان اعيبها» مفعول اردت است و گاهی نیز در موضع جر است؛ مثل ﴿أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا﴾ که جمله «ان یأتینا» مضاف الیه قبل است و در موضع جر قرار گرفته است. در آیه ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ جمله «ان یأتي» مضاف الیه قبل است و در آیه ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ﴾ جمله «ان اکون» مجرور به لام جازه است و زمانی هم دارای دو احتمال است: نصب و جر؛ مثل: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي﴾ که جمله «یغفر لی» مفعول اطمع است و چون اطمع با فی متعدی می شود پس در اصل «اطمع فی ان یغفر لی» بوده است که بعد از حذف جار در مفعول، دو وجه است: محلاً منصوب به نزع خافض باشد یا این که بر حال جر باقی باشد. نظیر همین آیه است، آیه ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا...﴾؛ خدا را در معرض قسم های خود قرار ندهید تا تبری بجوید و خود را متقی نشان دهید.

دو نوع تقدیر در این آیه است: «فی ان تبرّوا» یا «لثلاث تبرّوا» پنا بر تقدیر اول (فی) و پنا بر تقدیر دوم لام و لانهیه است و گفته شده است که جرّ جمله به اضافه است؛ یعنی «مخافة ان تبرّوا».

در جایی که ان ناصبه و فعل مضارع بعد از عسی واقع است، مثل «عسی زید ان یقوم» مشهور بین علما این است که جمله محلاً منصوب است، چون خبر عسی است.

بعضی گفته‌اند: در این هنگام عسی به معنای قارب می‌آید، لذا جمله «ان يقوم» مفعول می‌شود، چون قارب بر سر مبتدا و خبر داخل نمی‌شود و فاعل مفعول می‌گردد و در این صورت معنای «عسیت ان يقوم»، «قاربت ان يقوم» می‌باشد. این قول از مبرد نقل شده است.

بعضی برای نصب این جمله دو احتمال دیگر ذکر کرده‌اند:

احتمال اول: عسیت را به معنای دنوت بگیریم که با من متعدی می‌شود و تقدیرش «من ان تقوم» می‌باشد و بعد از حذف من، جمله، منصوب به نزع خافض خواهد بود. احتمال دوم: متضمن معنای قارب باشد نه این که عسی را به معنای قارب بگیریم. در این صورت جمله «ان تقوم» منصوب است. این دو احتمال به سیبویه نسبت داده شده است، ولی احتمال اول که من در تقدیر گرفته شود بعید است، چون هیچ گاه من ذکر نشده است تا دلیلی بر حذف داشته باشیم. احتمال دیگر در جمله «عسی زیدان يقوم» این است که «ان يقوم» بدل از زید باشد، پس جانشین اسم و خبر می‌شود، چون بدل و مبدل در حکم واحد است، لذا باید جانشین اسم و خبر باشد؛ چنان چه در آیه «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا غُلِّیْ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ» جمله «أَنَّمَا غُلِّیْ» بدل از «الَّذین کفروا» است و جانشین دو مفعول قرار گرفته است که در واقع مبتدا و خبر هستند. این نظریه بنابر قرائت حمزه است که «ولا تحسبن» را با قاء قرائت کرده است. در عبارت: «وان هذاه...» ان ناصبه‌ای که مورد بحث ما می‌باشد، موصول حرفی است که صله‌اش گاهی فعل مضارع متصرف است؛ چنان چه در مثال‌ها ذکر شد (و معنای موصول حرفی این است که با صله خود تأویل به مصدر می‌رود) و گاهی هم بر فعل ماضی متصرف داخل می‌شود؛ مثل عبارت «ولو لا أن من الله علينا» من فعل ماضی، صله ان واقع شده است؛ یعنی «لو لا منة الله علينا» و آیه «وَلَوْ لَا بُشْتَاكَ» ای: «ولو لا تثبتنا ایاک». سیبویه حکایت کرده است که ان ناصبه گاهی بر فعل امر داخل می‌شود؛ مثل

«کتبت إليه بأن قم» و مصتّف دخول ان را بر فعل ماضی و فعل امر صحیح می داند
ولکن اختلاف را در دو چیز دیگر می داند:

۱. این که ان داخل بر فعل ماضی و امر همان ان ناصبه داخل بر فعل مضارع است.
اکثر نحویون همین را می گویند و تنها ابن ظاهر به دو دلیل قائل به فرق است:
اول: چون ان ناصبه فعل مضارع را مخصوص استقبال می کند؛ مانند سین و سوف
که در فعل ماضی و امر چنین نیست.

دوم: اگر ان ناصبه بر فعل ماضی و امر داخل شود باید فعل ماضی و امر در
موضع نصب باشد؛ همان طور که وقتی ان شرطیه بر آن داخل می شود در موضع
جزم قرار می گیرد. و چون کسی قائل به این مسئله شده است پس باید میان آن دو فرق
باشد.

جواب از دلیل اول این که نون تأکید هرگاه به آخر مضارع اضافه شود آن را
مخصوص استقبال می کند، ولی اگر بر فعل امر داخل شود این چنین نیست. هم چنین
ادوات شرط، فعل مضارع را مخصوص در استقبال می کند و بر فعل ماضی هم داخل
می گردد. شایان ذکر است که ادوات شرط، فعل ماضی را به استقبال تبدیل می کند و در
نون تأکید این که در اصل برای تأکید وضع شده است، نه برای این که مضارع را
خالص در استقبال کند.

جواب دلیل دوم: هرگاه ان شرطیه بر فعل ماضی داخل شود، فقط در معنای فعل
اثر می کند؛ یعنی فعل ماضی را مستقبل می نماید، پس ان می تواند محلاً در فعل ماضی
عمل نماید؛ همان طوری که ان ناصبه به خاطر تغییری که در معنای مضارع داده، لفظاً
در او عمل می کند و هم چنین ان اگر بر ماضی داخل شود محلاً در آن عمل می کند
چون فعل ماضی مبنی است.

۲. صله ان هم ماضی و هم مضارع می آید؛ حتی بنابر قول سیبویه امر حاضر هم

صله ان واقع می‌شود و لکن ابو حیان^۱ با این قول مخالفت کرده است و درباره عبارت «کتبت الیه ان قم» گفته است: ان تفسیریه است، نه ان ناصبه، به دو دلیل: اول این که اگر ان تأویل به مصدر برود معنای امر که طلب است فوت می‌شود و تقدیر این چنین می‌شود: «کتبت الیه قیامک». دوم این که ان با صله خود می‌تواند فاعل یا مفعول و یا چیز دیگر واقع شود و این امر در صورتی که بر فعل امر داخل شود امکان ندارد و صحیح نیست که گفته شود: «اعجبنی ان قم».

اما جواب دلیل اول ابو حیان: همان‌طور که ان بر ماضی و مضارع که به معنای گذشته و استقبال هست، داخل می‌شود بعد از تأویل به مصدر، معنای استقبال و گذشته را از بین می‌برد.

وقتی بر امر داخل می‌شود و آن را تأویل به مصدر می‌برد، معنای امر (طلب) را از بین می‌برد. نیز همه نحو یون قبول دارند که ان مخففه از مثقله با موصول خود تأویل به مصدر می‌رود و در آیه «وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا» ان با صله خود برای دعا آمده است که نوعی از انشاءات است و بعد از ادا که تأویل به مصدر رفت، معنای دعا فوت می‌شود، چون مصدر برای دعا نمی‌آید مگر این که مفعول مطلق باشد؛ مثل «سقیاً» و «رعياً» که در اصل «سقاك الله سقیاً» و «دعاك الله دعياً» بوده است.

جواب دلیل دوم ابو حیان: در دو مثالی که ابو حیان آورده است جایز نیست که فعل امر فاعل و مفعول باشد، زیرا فعل امر انشاء است و انشاء در خارج تحقق ندارد، پس نمی‌تواند فعل اعجاب و کراهت متعلق به فاعل و مفعولی باشد که هنوز واقع نشده است. لذا اشکال از همین جهت است، نه از جهت این که ان مصدریه است.

البته بنابر دلیلی که ابو حیان آورده سزاوار است که مصدریه هم با صله خود فاعل

۱. محمد بن یوسف الجبائی الاندلسی مشهور به ابو حیان نحوی از اقطاب سلسله علم و ادب در سال ۶۵۴ متولد شده است. (روضات الجنات)

و مفعول واقع نشود، چون کی دائماً مجرور به لام جاره است که برای تعلیل می آید و هیچ گاه فاعل یا مفعول واقع نشده است.

از جمله مواردی که می توان به بطلان آن قطع پیدا کرد، قول سیبویه: «کتبت الله بأن قم» است، چون ابو حیان قول سیبویه را قبول دارد، در حالی که باء جاره بران قم داخل شده است و باء جاره بر جمله ای وارد می شود که بتواند تأویل به مصدر رود و چون ابو حیان به این نکته توجه داشته، لذا باء را زاید گرفته است نظیر «لا یقرآن بالسورة» (شعری ست که در حرف باء خواهد آمد) که باء زاید است. لکن این جواب از ابو حیان غلط فاحشی است؛ زیرا حرف جر چه زاید باشد و چه معنادار مخصوص اسم و فعلی است که قابل تأویل باشد.

تنبیه

بعضی از کوفیون و ابو عبیده گفته اند: آن مفتوحه گاهی فعل مضارع را مجزوم می کند و این قول را الحیانی^۱ از برخی طایفه بنی صباح از قبیله بنی ضبّه نقل کرده است که در شعر امرء القیس آمده:

إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا تعالوا إلى أن يأتنا الصيد نحطب

هر وقت صبح می کردیم بچه های اهل ما می گفتند بیایید که صید برای ما می آورند، هیزم جمع آوری کنیم.

و قول شاعر:

أحاذر أن تعلم بها فتردها فترکہا ثقلًا عليّ كما هيا

دوری می کنم از این که (زوجه من) حاجت مرا بداند و آن را رد کند و ترک نماید سنگینی

۱. لحيان ای قبيلة اللحيان كان اسم أبيها لحيان.

حاجت را بر من همان طور که قبلاً بوده است.

گفته‌اند: در این دو شعر ان در یأتنا و در تعلم فعل مضارع را مجزوم کرده است. ولی این دو مورد نمی‌تواند قول آنها را ثابت نماید، زیرا سکون آخر فعل مضارع بر اساس ضرورت شعری است و گرنه اعراب اصلی نصب است، چون فتردها و فترکها که عطف بر دو فعل مذکوراند منصوب می‌باشد. گاهی هم فعل مضارع بعد از ان ناصبه رفع داده می‌شود؛ مثل قرائت ابن عباس در آیه ﴿لَمَّا أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ که فعل مضارع یتّم را به رفع خوانده است.

وقول شاعر:

أَنْ تَقْرَأَنْ عَلَى الْأَسْمَاءِ وَيَحْكُمَا مِنْي السَّلَامُ وَأَنْ لَا يَشْعُرَا أَحَدًا

(تعجب می‌کنم از شما) سلام مرا به اسماء برسانید و نباید کسی بفهمد که شما از من به او سلام رسانیده‌اید.

در این شعر جمله «ان تقرأن» با وجود ان ناصبه مرفوع است به دلیل بقای نون عوض رفع و یحکما اسم فعل است که به معنای تعجب می‌باشد و کما ضمیر مفعول است.

کوفیون گمان کرده‌اند که ان در این دو مورد مخففه از مثقله است که به طور شاذ بر این فعل داخل شده است و لکن قول بصریون درست است که در این دو مورد گفته‌اند: ان ناصبه حمل بر ما مصدریه شده و عمل نکرده است.

و اما قول ابی محجن ثقفی:

وَلَا تَدْفِنِي فِي الْفَلَاةِ فَإِنِّي أَخَافُ إِذَا مَامَتْ أَنْ لَا أَذْوِقَهَا

دفن مکن بدنم را در بیابان، به درستی که من یقین دارم که هرگاه بمیرم اگر در بیابان دفن شوم ریشه انگور که شراب از او درست می‌شود آن را نمی‌چشد.

در این شعر کلمه ان مخففه از مثقله است، نه ناصبه، زیرا بعد از فعل اخاف واقع

شده است و اخاف به معنای اتیقن است و در آینده گفته خواهد شد که هر وقت فعلی که به معنای یقین است بر آن مقدّم شود مخففه از مثقله است.

وجه دوم: آن مخففه از مثقله است. راه شناختن آن این است که بعد از فعل یقین و آن چه به معنای آن است واقع می شود؛ مثل آیه ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾ و ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ﴾ و ﴿وَحَسِبُوا إِلَّا تَكُونُ﴾. در این سه آیه کلمه آن مخففه از مثقله است که بعد از فعل یرون و علم و حسبوا واقع شده است و در آیه اخیر اگر به نصب فعل مضارع (یکون) خوانده شود آن ناصبه خواهد بود، اما بنابر رفع آن، مخففه از مثقله است.

و در قول شاعر:

زعم الفرزدق أن سيقتل مِربعاً أبشر بطول سلامة يا مربع

فرزدق گمان کرده است که به زودی مربع کشته می شود مربع و مزده باد تو را ای مربع! به طول سلامتی.

در این شعر آن در جمله «ان سیقتل» بعد از فعل زعم واقع شده و مخففه از مثقله است.

باید دانست که آن مخففه با آن ناصبه فرق دارد، زیرا آن مخففه در اصل سه حرفی بوده است و مصدریه هم می آید که با صله خود تأویل به مصدر می رود و در همین حال عمل آن مشدّده را هم می کند، برخلاف نظر کوفیون که خیال کرده اند به هیچ وجه عمل نمی کند و شرط آن مخففه این است که اسمش ضمیر و محذوف باشد. البته گاهی ضمیر در لفظ ذکر می شود؛ مثل قول شاعر:

فلو أنك في يوم الرّخاء سألتني طلاقك لم أبخل وأنت صديق

پس اگر در روز راحتی از من سؤال می کردی، طلاق را بخل نمی کردم و تو زن با صداقتی هستی. بنابر قول اصحّ ذکر اسم آن مخصوص ضرورت شعری است.

ان مخففه از مثقله است و اسمش ضمیر کاف می‌باشد.

و نیز خبر ان مخففه باید جمله باشد و جایز نیست خبرش مفرد بیاید مگر در صورتی که اسم او هم ذکر شود که در این صورت دو وجه جایز است: این که مفرد و جمله باشد و در قول شاعر هر دو وجه جمع شده است:

بأنك ربيع وغيث مربع وأنك هناك تكون الشمال

به درستی که تو ربيع و باران فراوانی هستی و به درستی که تو در این جا رهبر قوم خود می‌باشی.

بأنك در هر دو مورد مخففه از مثقله است و خبر اول (ربيع) مفرد است و خبر دوم (هناك تكون الشمال) جمله است.

وجه سوم: آن مفسره؛ یعنی ان مفتوحه‌ای که ما قبل خود را تفسیر می‌کند. شارح رضی گفته است: ان مفتوحه فقط مفعول مقدر را تفسیر می‌کند لکن منظور مصنف (ابن هشام) مطلق است؛ یعنی ان به معنای ای تفسیریه است؛ مثل «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ أَصْنَعِ الْفُلْكَ» و «وَنُودُوا أَنْ تِلْكَ الْجَنَّةُ» ای: «فأوحينا شيئاً هو ان اصنع الفلك».

بنابراین ان مفسره با موصول خود مفعول اوحینا می‌باشد و تقدیر آیه دوم چنین می‌شود: «ونودوا شيئاً هو ان تلکم الجنة» بنابر آن چه شارح رضی گفته و محتمل نیز هست این است که در این دو آیه ان مصدریه باشد به تقدیر حرف جرّ، ای: «فأوحينا اليه بان اصنع الفلك»، و «نودوا ان تلکم الجنة» براساس تقدیر مصدریه بودن آن در آیه اول ان ناصبه است، چون بر فعل داخل شده است و در آیه دوم مخففه از مثقله است، چون بر جمله اسمیه داخل شده است، پس آن در آیه اول دو حرفی است و در آیه دوم سه حرفی و از کوفیون نقل شده است که ان مفسره را به طور کلی و قطعی انکار کرده‌اند و این قول خوبی است، به دلیل این که قاعده در مفسره این است که تفسیر کننده، خود تفسیر شده باشد؛ یعنی مفسّر مفسّر باشد و این امر در این جا درست

نیست، زیرا در جمله «کتبت الیه ان قم» اگر ان تفسیریّه باشد باید قم خود کتبت الیه باشد؛ همان طوری که در «هذا عسجد ای ذهب» که ذهب عین عسجد است که به واسطه ای تفسیر شده است ولکن در جایی که ان باشد این چنین نیست ولذا اگر به جای ان، ای آورده شود، گفته شده «کتبت الیه ای قم» طبع انسان نمی پسندد.

شرایط ان مفسره

کسانی که ان مفسره را قبول دارند برای او شرایطی ذکر کرده اند:

شرط اول: مسبوق به جمله تامی باشد؛ همان طوری که در مثال های قبل ذکر شد. لذا کسانی که ان را در آیه ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ برای تفسیر گرفته اند، مرتکب غلط گشته اند، چون قبلش جمله تامی ذکر نشده است و فقط مفرد مضاف (آخر دعواهم) آمده است که مبتدا است والحمد لله (خبرش) بعد از ان آمده است.

شرط دوم: متأخر از جمله باشد، بنابر این جایز نیست که گفته شود: «ذکرت عسجداً ان ذهب»، چون بعد از ان مفرد ذکر شده است و در این جا باید حرف تفسیر ای باشد یا به کلی چیزی آورده نشود؛ یعنی: «ذکرت عسجداً ای ذهباً و ذکرت عسجداً ذهباً» و در صورت دوم ذهباً عطف بیان خواهد بود و جمله مذکور بعد از ان ممکن است اسمیه یا فعلیه باشد. مثال جمله فعلیه گذشت و مثال جمله اسمیه «کتبت الیه ان ما انت وهذا» ما استفهامیه خبر مقدم و انت مبتدای متأخر و «واو» به معنای مع آمده است؛ یعنی نوشتم به سوی او که چیست تو را با این نوشتن.

شرط سوم: در جمله سابق معنای قول باشد؛ مثل ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ﴾؛ وحی فرستادیم به این که کشتی را بسازد.

در جمله «او حینا» معنای قول وجود دارد، ای: «قلنا له...» از موارد ان تفسیریّه است

آیه «وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَشُوا» چون مراد از انطلاق، انطلاق به زبان است، ای: «تَكَلَّمُ الْمَلَأُ مِنْهُمْ»؛ رهایی یافت زبانشان. مراد از «امشوا ای اثبتو علی ما کنتم علیه و امشوا طریقکم» نقل قول از مشرکین است.

زمخشری گمان کرده است که ان در آیه «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» تفسیریه است و امام فخر رازی بر او اعتراض کرده است که اوحی به معنای الهام است نه وحی. پس معنای قول ندارد و باید ان مصدریه باشد؛ یعنی «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا»^۱ ولکن در جواب فخر رازی گفته می‌شود که در الهام معنای قول وجود دارد. پس شرط ان تفسیریه موجود است. شرط چهارم: در جمله ماقبل، حروف قول وجود نداشته باشد، چون اگر قول با صراحت ذکر شده باشد احتیاج به تفسیر ندارد، بلکه باید در معنای جمله ابهامی باشد تا ان، مفسر آن باشد، فلا یقال: «قلت له ان یفعل».

در کتاب شرح جمل صغیر ابن عصفور^۲ آمده است: گاهی ان مفسره بعد از قول صریحاً می‌آید ولذا زمخشری گفته است: در آیه «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي»؛ به نصاری نگفتم مگر آن چه خدا به من امر کرد این که خدا را عبادت کنید. ان بعد از «ما قلت» تفسیریه است. لکن قالت تأویل به امر می‌رود که در امر معنای قول است. تقدیر آن عبارت است از: «ما امرتهم الا بما امرتني به ان اعبد الله» و این توجیه خوبی است. پس ملاک شرط چهارم این است که در جمله ماقبل صراحتاً قول ذکر نشود، مگر این که تأویل به فعلی برود که در او معنای قول باشد و ممکن نیست که «ان اعبد الله» تفسیر جمله «ما امرتني» باشد، زیرا بر اساس این تقدیر لازم می‌آید که جمله «أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي» مقول قول باشد و این جایز نیست، زیرا معنای

۱. النمل (۱۶) الآية ۶۸.

۲. علی بن محمد بن علی النحوی الحضرمی الاشبلی توفی سنة ۶۶۹ معاصراً لابی حیان.

آیه «أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» مناسب با قول خداوند نیست، چون رَبِّي و رَبَّكُمْ در آخرش ذکر شده است و خداوند در گفته و امر خود نمی گوید: پروردگار من و پروردگار خود را عبادت کنید. پس این جمله از حضرت عیسی علیه السلام است، نه از خداوند. لذا اگر جمله «ان اعبدالله» تفسیر آن باشد، مفسر عین مفسر نمی شود، زیرا جمله مفسر «ان اعبدوا...» از حضرت عیسی است و مفسر، امر خدا است که حضرت عیسی حکایت می کند و مصنف در اعتراضاتی که بر آن تفسیریه داشت گفت: مفسر باید عین مفسر باشد.

زمخشری گفته است: اگر آن در (ان اعبدالله...) مفسر باشد باید مفسر (بافتح) داشته باشد که آن یا باید قلت باشد، یا امرتنی^۱ و هیچ کدام قابل توجیه نیست و دلیل آنها را هم ذکر کرده است. هم چنین زمخشری جایز نمی داند که آن مصدریه باشد، همان طوری که مصنف علت آن را از زمخشری ذکر می کند و آن این که در این صورت مجموع جمله عطف بیان برای ضمیر به در جمله «وما امرتنی به» می باشد و یا این که بدل برای ما موصوله در همان جمله خواهد بود و هیچ کدام جایز نیست. اما اول به جهت این که عطف بیان به منزله نعت است و چون نعت برای ضمیر صفت آورده نمی شود پس عطف بیان نیز همین طور است و زمخشری با غفلت از این نکته، خیال کرده جایز است که جمله مذکور عطف بیان برای ضمیر باشد، مگر این که در نظر زمخشری چیزی که به منزله چیز دیگر باشد لازم نیست که در همه احکام تابع آن باشد همان طوری که منادا به منزله خطاب است و خطاب صفت آورده نمی شود، اما منادا صفت آورده می شود. از جمله کسانی که با صراحت گفته است عطف بیان برای ضمیر آورده نمی شود ابو محمد بن سید و ابن مالک است و قاعده هم مؤید این دو نفر

است و اما بطلان دوم (بدل از ما موصوله) به این دلیل است که لازم می‌آید که قلت در جمله «ان اعبد الله» عمل در قول کرده باشد، چون مبدل منه (ما) مفعول قلت است و مراد از ما موصوله «عبادت» است. پس قلت در عبادت عمل کرده و این جایز نیست، زیرا معنای این کلام می‌شود «ما قلت لهم الا عبادة الله» و این مطلب هم صحیح نیست، چون عبادت امری نیست که گفته شود، بلکه باید با جوارح انجام گیرد مگر این که قلت تأویل به «ما امرتهم الا عبادة الله» برود و این نکته از زمخشری فوت شده است و الا بدلیت جمله «ان اعبد الله» را برای ما موصوله بر این تقدیر جایز می‌دانست و به طور کلی این وجه را رد نمی‌کرد. لذا زمخشری همین توجیه را برای قرار دادن ان برای ان مفسره ذکر کرده است.

توضیح عبارت «فان قيل لعل امتناعه...» این است که زمخشری به نکته ذکر شده توجه داشته است، اما قول را به امر تأویل نکرده است، چون امر اغلب به حرف جر متعدی می‌شود؛ مثل: «قلت له قال لی» و اگر تأویل به امر گردد باید بدون حرف جرّ متعدی شود. پس برای این جهت تأویل نکرده است.

اما در جواب می‌گوییم: اگر علت منع همین جهت باشد، پس چرا در توجیه قبلی که برای ان تفسیریه قلت را به امرت مرتکب شده بود را ملاحظه نکرده است با این که در آن توجیه هیچ اشاره‌ای به این منع نشده بود. پس در توجیه دوم هم این جهت را ملاحظه نکرده است و اگر جمله «ان اعبد الله» بدل از ضمیر به باشد بلا مانع است ولی زمخشری گمان کرده است که ضمیر به اگر مبدل منه باشد جایز الحذف می‌شود، زیرا حذف «مبدل منه» جایز است و بدل جانشین او است و با این توجیه ضمیر به نمی‌تواند رابطه صله باشد، چون ضمیر رابط باید ثابت باشد و مراد از رابط، ربط بین ما و صله‌اش هست. عبارت: «والعاید موجود حساً» جواب از توهم زمخشری است. حاصل این که ضمیر رابط حساً موجود است ولو این که جایز الحذف باشد، چون به

همین مقدار ربط حاصل می شود و لازم نیست جایزالحذف باشد.
شرط پنجم: حرف جر بر آن داخل نشود، زیرا اگر حرف جر بر آن داخل شود
 نشانه مصدریه است؛ چنان چه در مثال ها گفته شد.

مسئله

اگر بعد از آن که صلاحیت تفسیریه را دارد، فعل مضارع همراه با لا واقع شود؛ مثل
 «أُشِرْتُ إِلَيْهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ»، سه وجه در ترکیب آن جایز است: ۱. این که لاناویه و ان
 تفسیریه باشد بنابر این فعل مضارع مرفوع است.

۲. این که لاناویه و ان تفسیریه باشد که فعل مضارع مجزوم است.

۳. این که لاناویه و ان مصدریه باشد بنابر این فعل مضارع منصوب خواهد بود.
 حال اگر فعل مضارع بدون لا بعد از آن واقع شود؛ مثل «أُشِرْتُ إِلَيْهِ أَنْ يَفْعَلَ» در
 ترکیب جمله دو احتمال وجود دارد:

۱. نصب، بنابر این که ان ناصبه باشد. ۲- رفع، بنابر این که ان تفسیریه باشد.

وجه چهارم: ان در چهار مورد زاید واقع می شود:

۱. بعد از لَمَّا توقیتیة که ظرف زمان است و وقت را تعیین می کند؛ مثل آیه «وَلَمَّا
 جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ»؛ وقتی فرشتگان ما بر لوط وارد شدند از آنها ناراحت
 گردید. در این آیه ان بعد از لَمَّا زاید است.

۲. این که بین لو و فعل قسم واقع شود؛ مثل قول شاعر:

واقسم أن لو التقينا وأنتم لكان لكم يوم من الشرّ مظلم

قسم به او یاد می کنم که اگر ملاقات کنم با شما هر آینه برای شما روز تاریکی از بدی ها
 خواهد بود.

اقسم متکلم وحده، ان زاید و لو حرف شرط است که بعد از ان واقع شده است.

لکان جواب قسم است.

گاهی ان زاید بین فعل قسم مقدر و لو واقع می‌شود مثل قول شاعر:

أما والله أن لو كنت حرّاً وما بالحرّ أنت ولا العتيق

آگاه باش قسم به خدا اگر تو آزادمرد بودی هرآینه مقاومت می‌کردم یا قوم ولكن آزاد مرد نیستی و بانجابت هم نیستی.

اما کلمه تنبیه، والله به تقدیر فعل قسم، ای: «اقسم والله».

در این شعر ان بین قسم مقدر و لو زاید واقع شده است و قول سیبویه و غیر سیبویه همین است، ولكن ابن عصفور در کتاب مقرب گفته: ان در این موارد برای ربط جواب قسم آورده می‌شود، پس زاید نیست ولی این قول بعید است، زیرا اگر برای ربط باشد باید در همه جا ذکر شود در حالی که اکثراً ذکر نمی‌شود.

۳. بین کاف جاره و مجرورش. واقع شدن ان زاید در این گونه موارد نادر است؛ مثل قول شاعر:

ويوماً تواقينا بوجه مقسم كأن ظبية تعطو إلى وارق السلم

یاد کن روزی را که روبه رو می‌شد آن زن با صورت نیکو مثل آهویی که گردن به شاخه برگ می‌کشد.

یوماً مفعول فعل مقدر است، ای: «اذکر یوماً»، تواقينا مضارع از باب مفاعله، مقسم اسم مفعول است.

در این شعر ان زایده بین کاف و مجرورش (ظبیه) واقع شده است. از جمله شرایط ان زایده.

۴. بعد از اذا واقع شود؛ مثل قول شاعر:

فأمهله حتى إذا أن كانه معاطى يد في لجة الماء غامر

پس مهلت داد آن صید را تا زمانی که گویا دست خود را در میان آب‌ها قرار داده بود تا کفی از

آب بردارد.

فامهله فعل ماضی و معاطی اسم فاعل است.

در این شعر ان بعد از اذا زاید واقع شده است. اخفش معتقد است که ان زاید در غیر این چهار مورد هم می آید و فعل مضارع را نصب می دهد؛ همان طوری که من و باء زاید اسم را جرّ می دهند و آیه ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ﴾ و ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ را از همان مواردی می داند که خارج از موارد چهارگانه است و فعل مضارع را نصب داده است. اما دیگران ان در این دو آیه را مصدریه می دانند و گفته شده است معنای «ما منعنا» در ما لنا (ما استفهامیه مبتدا و لنا جار مجرور، خبرش) تضمین شده است، ای: «ما منعنا ان لا نتوكل على الله» و «ما منعنا ان لا نقاتل في سبيل الله» و فعل منعنا در ان وصله اش عمل کرده است، چون منع دو مفعولی می گردد: یک مفعول ضمیر نا و مفعول دیگر ان وصله اش، ولكن در این قول نظر است، زیرا ظرف و جار و مجرور در «مفعول به» عمل نمی کند و نیز لازم می آید که لا در لا تتوكل و لا نقاتل، زاید باشد، زیرا اگر لانا فیه به حال خود باقی باشد فعل در حکم نفی خواهد بود و نفی در نفی اثبات می شود. منظور از جار مجرور که در مفعول عمل می کند لانا است. براساس این توجیه مانع اول (عمل جار یا مجرور در مفعول) و مانع دوم زاید بودن لا است اصل و قاعده عدم زیادی لا است. پس کشف می کنم که این توجیه صحیح نیست.

بنابراین قول صحیح در این جا قول کسانی است که گفته اند: قبل از ان حرف جرّ در تقدیر است و تقدیر این است: «و ما لنا في ان لا تتوكل وفي ان لا نقاتل» و حرف جر داخل بر ان مصدریّه می شود تا فعل تأویل به مصدر گردد.

اما قیاس کردن ان زاید به من و باء جاره، قیاس مع الفارق است، چون ان زاید مختص فعل نیست، بلکه داخل اسم و حرف هم می شود؛ مثل: «ان لو كنت و كان ظبية»

در اول بر لو و در دوم بر ظبیه که حرف و اسم می‌باشند داخل شده است، ولکن من و باء فقط بر اسم داخل می‌شوند؛ مثل حرف جاری که برای متعدی کردن فعل بر اسم داخل می‌شود، به همین جهت من و باء در اسم عمل می‌کند.

مسئله

ان زایده معنایی جز تأکید در کلام ندارد؛ مثل سایر حروف زایده که به واسطه آنها کلام تأکید می‌شود. ابو حیان گفته: زمخشری گمان کرده است که نکته دیگری همراه تأکید برای ان زایده دیده می‌شود؛ چنان چه این مطلب از دو آیه مذکور در سوره عنکبوت مشاهده می‌شود: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا﴾ و آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا﴾ ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ...﴾ در هر دو آیه خداوند از نزول ملائکه حکایت می‌کند که خبر از هلاکت قوم لوط می‌دهند، چون حضرت ابراهیم و حضرت لوط در یک زمان بوده‌اند ولی هنگامی که بر حضرت لوط وارد شدند و آنها را با جمال و زیبایی مشاهده کردند، حالت ترس برای او پیش آمد چون از قوم خود می‌ترسید که مزاحم آنان بشوند و جمله «سئ» بهم اشاره به همین حالت است، یعنی برای آن حضرت از نزول آنان حالت ناگواری پیدا کرد، اما حضرت ابراهیم از آنان خوفی نداشت، لذا در آیه اول آن زایده ذکر نشده است. پس در آیه حضرت لوط ان زایده بر دو مطلب دلالت می‌کند: ۱. تأکید در کلام. ۲. تعقیب اسائه برای حضرت لوط؛ یعنی به مجرد آمدن ملائکه حالت اسائه برای آن حضرت به وجود آمد. اما قصه حضرت ابراهیم علیه السلام این چنین نیست و با آمدن فرشتگان ترسی وجود نداشت. لذا بعد از لقان زایده نیامده است.

شلوین گفته: ان در جمله «ان نعطي» برای سبب آمده است، ای: «للاعطاء» بنابراین در عبارت: «وَلَمَّا ان جَاءَتْ» کلمه ان گویای این است که «مجيء» سبب اسائه است؛

یعنی سبب ناراحتی، آمدن ملائکه بوده است. همان طوری که در جمله «اما والله ان لو فعلت لفعلت» ان زایده مفید تأکید است و ما بعد واو قسم را بر سببی بودن جواب قسم (لفعلت) حمل کرده اند.

توضیح مطلب: در جمله مذکور، قسم و شرط با هم جمع شده است و هر دو احتیاج به جواب دارند. در این صورت مشهور است که جواب مذکور برای قسم است و جواب شرط، محذوف است که به واسطه جواب قسم از او بی نیاز هستیم و در مثال مذکور قسم، سبب جواب است و ان سبب مذکور را تأکید می کند. در بعضی متن ها به جای «بعد الواو»، «بعد لو» آمده است. در این صورت معنا این است که سبب، جواب شرط است که بعد از لو واقع شده است و ان تأکید سببیت را می کند.

لکن آن چه زمخشری و شلوبین گفته اند در نزد بزرگان علم نحو تأیید نشده است، پس کلام آنها صحیح نیست. پایان کلام ابو حیان.

مصنف در جواب می گوید: آن چه من در کلام زمخشری در تفسیر سوره عنکبوت دیدم تصریح عبارتش این است: «أَنَّ صَلَةَ أَكْدَتِ الْفَعْلَيْنِ...»؛ ان در آیه مذکور صله است که تأکید در دو فعل است (جائتهم و سیء) که این دو فعل در دو زمان چسبیده به هم واقع شده است و اتصال آن دو به طوری بوده است که گویا دو فعل در یک زمان واقع شده است، به نحوی که حضرت لوط هنگامی که آمدن ملائکه را حس کرد گفت: «فاجئت اسائه»؛ آمدن ملائکه ناگهان نگرانی مرا به وجود آورد، من غیر ریث، ای: بطلاً. انتهی کلام زمخشری.

مصنف این گونه بر ابو حیان اعتراض می کند:

۱. این که ابو حیان به زمخشری نسبت داده بود که زمخشری در مقام فرق بین قصه ابراهیم ﷺ و لوط ﷺ مطالبی را ذکر کرده است، در عبارت زمخشری اشاره به فرق بین این دو قصه نشده است و این استنباط خود ابو حیان است، چون ان زاید در قصه لوط

ذکر شده است، اما در قصه ابراهیم علیه السلام ذکر نشده است.

۲. ابو حیان کلام زمخشری را مخالف کلام نحو یون قلمداد کرده است و این صحیح نیست، زیرا تمام نحو یون اتفاق دارند که حرف زاید در چیزی که کلام برای تأکید آن آورده شده است افاده تأکید می‌کند و در جمله «ولما جائتهم...» کلمه لقابر وقوع فعل ثانی (سیء) عقیب دلالت می‌کند فعل اول (جئت). پس آن زاید بر این مطلب تأکید می‌کند و این مورد اتفاق تمام نحویین است.

۳. در آیه مربوط به قصه حضرت ابراهیم که در آخرش «قالوا سلاماً» هست در سوره هود است، نه در سوره عنکبوت و آن چه در سوره عنکبوت است «قالوا سلاماً» ندارد.

در سوره عنکبوت، آیه «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ...» شایان توجه است که ابو حیان در همین آیه به جای «قالوا انا مهلكوا»، «قالوا سلاماً» را ذکر کرده است که اشتباه لفظی است.

۴. از مفهوم کلام ابو حیان استفاده می‌شود که چون جواب لقاً در قصه حضرت لوط به دلیل آن زاید بدون فاصله آمده است، پس در قصه ابراهیم علیه السلام که آن ذکر نشده است باید جایز باشد که جواب لقاً (قالوا سلاماً) با تأخر ذکر شود و حال آن که تأخیر جواب از فرشتگان بعید به نظر می‌رسد و همانا اگر جواب در سوره عنکبوت «قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ» می‌تواند با تأخیر ذکر شود چون جواب سلام نیست.

۵. تعبیر ابو حیان از فعل ثلاثی مجرد باید به مصدر ثلاثی (ساعة) باشد پس تعبیر ابو حیان به إساءة غلط است، چون اسائه مصدر باب افعال ثلاثی مزید است و در عبارت زمخشری سائه آمده است. اما آن چه ابو حیان از شلویین نقل کرده است از دو جهت قابل اعتراض است:

الف) این که استناد سببیه از لام جاره است که مقدر می‌باشد، نه از کلمه ان.

ب) ان در آن مثال مصدریه است، در حالی که بحث در ان زایده می باشد. مخفی
نماند که این دو اعتراض بر خود شلوبین است، نه بر ابو حیان.

تنبيه

برای ان مخففه مفتوحه چهار معنا دیگر ذکر شده است:

اول: شرط؛ مثل ان مکسوره. این مذهب کوفیون است و سه چیز می تواند این قول
را تقویت کند:

۱. از بزرگان عرب در یک مورد کلمه ان بفتح و کسر قرائت شده است؛ مثل آیه
﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾ و آیه ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ﴾ و آیه ﴿أَفَنَضْرِبُ
عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ و در شعری آمده بود: «أَتَغْضِبُ إِنْ أَذْنًا قَتِيْبَةً»
در این سه آیه و این شعر، کلمه ان به کسره و فتحه خوانده شده است، این در حالتی
است که معنای شرطیه مناسب با آنها است، پس ممکن است در صورت فتح و کسر،
ان برای شرطیه آمده باشد، چون حمل نمودن این کلمه بنابر دو قرائت بر معنای واحد
بہتر است از این که بر دو معنا (شرطیه و مصدریه) حمل کنند و این دلیل بر این است
که ان مفتوحه گاهی برای شرط می آید.

۲. در موارد فراوانی دیده می شود که فاء بعدش واقع می گردد؛ مثل قول شاعر:

أَبَا خِرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ يَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ

کلمه اما مرکب از ان و ما زایده است، ذابه معنای صاحب و تجمله «فان قومی»

جواب ان شرطیه است، به دلیل ذکر فاء که در جواب شرط می آید.

۳. آن مفتوحه عطف بر ان مکسوره می شود؛ مثل قول شاعر:

إِمَّا أَقِمْتُ وَأَمَّا أَنْتَ مَرْتَحِلًا فَاللَّهُ يَكْلَأُ مَا تَأْتِي وَمَا تَذَرُ

ای ابا خراشه اگر اقامت کنی در بلد و یا رحلت کنی، پس خداوند حفظ کند آنچه با خود

بیری و یا می‌گذاری.

اما (به کسر همزه) مرکب از ان و ما و آما (به فتح همزه) مرکب از ان مفتوحه و ما است. و ما عطف بر ان مکسوره است. این عطف ترجیح می‌دهد که ان مفتوحه به معنای شرط باشد.

در این شعر معطوف و معطوف‌علیه، هر دو جمله شرطیه است، زیرا اگر ان مادم دوم شرطیه نباشد جمله مفرد بر جمله انشائیه عطف می‌شود و این جایز نیست. توضیح مطلب: اگر ان مفتوحه مصدریه باشد جمله را تأویل به مصدر می‌برد و لازم می‌آید که مفرد بر جمله انشائیه عطف شود، اما اگر برای شرط باشد این اشکال لازم نمی‌آید.

ابن حاجب که ان دوم را شرطیه نگرفته، در جواب از اشکال به زحمت افتاده و گفته است: چون معنای «قولك ان جتني اكرمك» جمله شرطیه از نظر معنا مساوی با جمله خبریه «اكرمك لا تيانك» است مساوی است با جمله «اكرام من برای آمدنت هست». لذا عطف جمله خبریه بر جمله انشائیه جایز است، چون در انشائیه در معنا به خبریه بر می‌گردد و جمله خبریه هم تأویل به مفرد می‌رود. بنابراین صحیح است که جمله تعلیلیه (اما مرتجلاً) بر جمله شرطیه (اما قمت) عطف گردد؛ چنان‌چه در مثال: «ان جتني واحسنت اليّ اكرمتك» که جمله دوم عطف بر جمله اول شده است با این که برگشت به مفرد دارد^۱. در این صورت جمله جزای «اكرمتك» برای هر دو شرط می‌باشد.^۲ پایان کلام ابن حاجب.

مصنف در جوابش می‌گوید: گمان ندارم که عرب به این مطلب اعتراف کرده باشد؛ یعنی مطابق با قواعد عرب نیست.

۱. مجمع البیان در تفسیر همان آیه.

۲. چون جمله «احسنت اليّ» در حکم «من اجل احسانك» است. پس جمله اول شرط است و جمله دوم علت.

دوم: معنای نفی مثل **إِنْ** مکسوره. این معنا را بعضی در آیه **﴿أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ﴾** گفته است که ان نافیہ است.

تقدیر آیه **﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾**، «لا یوتی احد...» است. چون سیاق جمله معنای نفی فعل را اقتضا می کند. لذا بعضی علما قبل از ان فعل نفی در تقدیر گرفته اند، ای: «ولا تومنوا بان یوتی». و جمله «قل ان الہدی ہدی اللہ» معترضہ بین معطوف مقدر (لا یومنوا) و معطوف علیہ (جمله ما قبل) واقع شدہ است.

شایان ذکر است کہ تمام آیه ۱۷۱ آل عمران در متن ذکر نشدہ است و جمله معترضہ با ذکر تمام آیه معلوم می شود.

سوم: ان مفتوحہ معنای اذ می باشد. در معانی ان مکسورہ ہم ہمین معنا گفته شدہ بود و این معنا را بعضی در آیه **﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مِّنْذَرٌ مِّنْهُمْ﴾** گفته اند، ای: «بل عجبوا اذ جائهم» در آیه **﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيتَاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا﴾**، ای: «اذ تومنوا» در این دو آیه ان بہ معنای اذ آمدہ است و قبل از ان لام علة مقدر است.

چهارم: ان بہ معنای لثلا می باشد و در آیه **﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾** گفته اند: ان بہ معنای لثلا است و تقدیر آن چنین است: «لثلا یبین». ہم چنین در قول شاعر:

نزلتم منزل الأضياف منّا فعجلنا القرى أن تستمونا

بہ منزل اضياف ما وارد شدید. پس تعجیل کردیم در پذیرایی تا این کہ دشنام ندهید ما را. در این جا ان افادہ می دہد معنای لام علة و لانا فیہ و ان را، چون لثلا مرکب از این سه کلمہ است.

نزد مصنف ان در موارد ذکر شدہ مصدریہ است کہ با مدخول خود تأویل بہ مصدر می رود و مصدر مضاف الیہ برای مضاف مقدر است، پس در آیه **﴿أَنْ تَضِلُّوا﴾** تأویل بہ «ضلالکم» می رود، آن ہم بہ تقدیر مضاف، ای: «کراهة ضلالکم» و در شعر مذکور «ان

تشتموناً» تأویل به «شتمکم» می‌رود به تقدیر مضاف، ای: «مخافة شتمکم لنا». اما کوفیون این گونه موارد را حمل بر اضممار لام علیه کرده‌اند که قبل از آن مقدر است و نیز لانا فیه بعد از آن مقدر گرفته‌اند، ای: «لأن لا تشتموناً». قابل توجه است که قول کوفیون به لثلا بر می‌گردد، لکن با توجه بیشتر و زحمت زیادتر.

إِنْ

المكسورة المشددة. على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر، قيل: وقد تنصبهما في لغة، كقوله:

إذا اسودّ جنح الليل فلتأت ولتكن خطاك خفافاً؛ إن حرّاً سنا أسداً
وفي الحديث «إِنَّ قعر جهنم سبعين خريفاً» وقد خرج البيت على الحالية وأنّ الخبر محذوف، أي تلقاهم أسداً، والحديث على أن القعر مصدر «قعرت البئر» إذا بلغت قعرها، وسبعين ظرف، أي إن بلوغ قعرها يكون في سبعين عاماً. وقد يرتفع بعدها المبتدأ فيكون اسمها ضمير شأن محذوفاً كقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ من أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة المصوّرون» الأصل إنّهُ أي الشأن كما قال:

إِنَّ من يدخل الكنيسة يوماً يلق فيها جأذر وطلباء
وإنما لم تجعل «من» اسمها لأنّها شرطية، بدليل جزمها الفعلين، والشرط له الصّدر؛ فلا يعمل فيه ما قبله.

وتخريج الكسائي الحديث على زيادة «من» في اسم إنّ ياباه غير الأخفش من البصريين؛ لأنّ الكلام إيجاب، والمجرور معرفة على الأصحّ، والمعنى أيضاً ياباه؛ لأنهم ليسوا أشدّ عذاباً من سائر الناس.

وتخفّف فتعمل قليلاً، وتهمل كثيراً، وعن الكوفيين أنّها لا تخفّف، وأنّه إذا قيل «إنّ زيد لمنطلق» ف«إن» نافية، واللام بمعنى إلّا، ويردّه أنّ منهم من يعملها مع التخفيف، حكى سيبويه «إنّ عمراً لمنطلق»، وقرأ الحرميّان وأبو بكر ﴿وَإِنْ كُلاًّ لَّمَّا يُؤْفِقِيَهُمْ﴾^١.
 الثاني: أن تكون حرف جوابٍ بمعنى نعم، خلافاً لأبي عبيدة، استدللّ المثبتون بقوله:

ويقلن: شيب قد علا ك، وقد كبرت، فقلت: إنّّه
 وردّ بأنّ لا نسلم أنّ الهاء للسكت، بل هي ضمير منصوب بها، والخبر محذوف، أي إنّّه كذلك، والجيد الاستدلال بقول ابن الزبير رضي الله عنه لمن قال له «لعن الله ناقة حملتني إليك»: «إنّ وراكبها» أي نعم ولعن راكبها؛ إذ لا يجوز حذف الاسم والخبر جميعاً.

وعن المبرّد أنّه حمل على ذلك قراءة من قرأ ﴿إِنْ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ﴾^٢، واعترض بأمّرين: أحدهما: أن مجيء إنّ بمعنى نعم شاذ، حتى قيل: إنّّه لم يثبت فكيف يصحّ حمل التنزيل عليه.

والثاني: أنّ اللام لا تدخل في خبر المبتدأ، وأجيب عن هذا بأنّها لام زائدة، وليست للابتداء، أو بأنّها داخلة على مبتدأ محذوف، أي لهما ساحران، أو بأنّها دخلت بعد إنّ هذه لشبهها بأنّ المؤكّدة لفظاً كما قال:

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتّه على السنّ خيراً لا يزال يزيّد

فزاد «إن» بعد ما المصدرية لشبهها في اللفظ بما النافية. ويضعف الأول أنّ زيادة اللام في الخبر خاصّة بالشعر، والثاني أنّ الجمع بين لام التوكيد وحذف المبتدأ كالجمع بين متنافيين. وقيل: اسم إنّ ضمير الشأن، وهذا أيضاً ضعيف، لأنّ الموضوع

١. هود (١١) الآية ١١١.

٢. طه (٢٠) الآية ٦٣.

لتقوية الكلام لا يناسبه الحذف، والمسموع من حذفه شاذ إلا في باب أن المفتوحة إذا خففت، فاستسهلوه لوروده في كلام بني على التخفيف، فحذف تبعاً لحذف النون، ولأنه لو ذكر لوجب التشديد؛ إذ الضمائر تردّ الأشياء إلى أصولها، ألا ترى أن من يقول: لد ولم يك، ووالله، يقول: لدنك، ولم يكنه، وبك لأفعلن، ثم يرد إشكال دخول اللام. وقيل: هذان اسمها، ثم اختلف، فقيل: جاءت على لغة بلحرث بن كعب في إجراء المثني بالألف دائماً، كقوله: .

(إنّ أباه وأبا أباه) قد بلغا في المجد غايتها

واختار هذا الوجه ابن مالك. وقيل: «هذان» مبنيّ لدلالته على معنى الإشارة، وإنّ قول الأكثرين «هذين» جرّاً ونصباً ليس إعراباً أيضاً، واختاره ابن الحاجب، قلت: وعلى هذا فقراءة «هذان» أقيس؛ إذ الأصل في المبني أن لا تختلف صيغته، مع أنّ فيها مناسبة الألف ساحران، وعكسه الياء في «إِخْدَى أَبْنَتَيَّ هَاتَيْنِ»^١ فهي هنا أرجح لمناسبة ياء «ابنتي»، وقيل: لما اجتمعت ألف هذا وألف التثنية في التقدير قدّر بعضهم سقوط ألف التثنية فلم تقبل ألف «هذا» التغيير.

تنبيه

تأتي «إنّ» فعلاً ماضياً مسنداً لجماعة المؤنث من الأين - وهو التّعّب - تقول «النساء إنّ» أي تعبن، أو من آن بمعنى قرب، أو مسنداً لغيرهنّ على أنّه من الأنين وعلى أنّه مبنيّ للمفعول على لغة من قال في ردّ وحبّ: ردّ وحبّ، بالكسر تشبيهاً له بقيل وبيع، والأصل مثلاً «أنّ زيد يوم الخميس» ثم قيل «إنّ يوم الخميس» أو فعل أمر للواحد من الأنين، أو لجماعة الإناث من الأين أو من آن بمعنى قرب، أو للواحدة مؤكّداً بالنون من وأى بمعنى وعد كقوله:

إِنَّ هَندَ المَليحةَ الحَسناءَ وَأَيَّ مَن اضمَرت لخلّ وفاءً
وقد مرّ، ومركبة من إن النافية وأنا كقول بعضهم «إِنَّ قائم» والأصل: إن أنا قائم،
ففعل فيه ماضى شرحه.
فالأقسام إذن عشرة: هذه الثمانية، والمؤكدّة، والجوابية.

تنبيه

في «الصّحاح»: الأين الإعياء، وقال أبو زيد: لا يبنى منه فعل، وقد حولف فيه،
انتهى. فعلى قول أبي زيد يسقط بعض الأقسام.

إِنَّ

مكسورة مشدّدة بر دو وجه می آید:

اول: حرف تأکید باشد که در این صورت اسم خود را نصب و خبرش را رفع
می دهد. گفته شده است که گاهی هر دو را نصب می دهد. بنابر گفته بعضی از عرب ها
مثل قول عمار بن ابی ربیعہ:

إذا سوّدَ جنح اللّیل فلتأت ولتكن خطاك خفافاً؛ إِنَّ حَرَّاسَنَا أَسَدًا

زمانی که قطعه ای از شب تاریک شود پس باید بیایی و گام های تو سبک باشد، پس به درستی
که نگهبانان ما مثل شیرند.

جنح بر وزن قفل (به ضمّ جیم یا به کسر جیم) به معنای قطعه ای از شب و خُطی به
معنای کام و الخفاف، جمع خفیفه به معنای شیء سبک و حَرَّاس جمع حارس به معنای
نگهبان است.

در این شعر اسم و خبر اِنَّ عبارت است از: «حَرَّاسَنَا اسد» که هر دو را نصب داده
است. در حدیثی از حضرت رسول آمده است: «إِنَّ قَعْرَ جَهَنَّمَ سبعین خریفاً» اسم اِنَّ

قعر (منصوب) و خبرش سبعین (منصوب) است. چون با یاء آمده است و اگر مرفوع باشد «سبعون» می‌آید. اما کسانی که این قول را قبول ندارند شعر را توجیه کرده‌اند به این که اسداً حال است برای فاعل فعل مقدر و خبر آن همان فعل محذوف است و تقدیر آن چنین است: «أَنَّ حَرَّاسَنَا تَلْقَاهُمْ أَسْدًا» ای: «شجاعاً».

توجیه این حدیث به این صورت است که قعراً مصدر فعل محذوف است، ای: «قَعَرَتِ الْبُئْرُ قَعْرًا» و از مصدر معنای مصدری آن اراده شده است و سبعون ظرف زمان برای مصدر است. تقدیر آن این است: «إِنَّ بُلُوغَهَا يَكُونُ فِي سَبْعِينَ عَامًا». لذا اسم ان مضاف (بلوغ) است و خبرش یکون می‌باشد و گاهی بعد از إِنَّ مبتدا واقع می‌شود، بدون این که منصوب گردد و در این هنگام اسمش ضمیر شأن محذوف است و مجموع جمله خبر ان است؛ مثل حدیث «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمَصُورُونَ». کلمه المصوِّرون مبتدا و اشدّ خبرش می‌باشد که بر مبتداء مقدم شده است. اسم ان ضمیر شأن است: «أَنَّهُ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ...».

هم چنین قول شاعر:

إِنَّ مَنْ يَدْخُلُ الْكَنِيسَةَ يَوْمًا يَلْقَى فِيهَا جَاذِرًا وَظَبَاءَ

به درستی که شأن چنین است کسی که داخل کنیسه شود ملاقات می‌کند در آن صورت‌های شبیه بچه گاو وحشی و آهوهای ماده را.

جمله «مَنْ يَدْخُلُ» خبر ان است و اسمش ضمیر شأن می‌باشد: «أَنَّهُ مَنْ يَدْخُلُ...». باید توجه داشت که در این شعر کلمه مَنْ به خاطر این که حرف شرط است نمی‌تواند اسم ان باشد، چون صدارت طلب است. دلیل شرط بودن این که دو فعل شرط و جزاء (یدخل و یلقی) مجزوم‌اند و مَنْ شرطیه چون صدر طلب است ما قبلش (انّ) نمی‌تواند در او عمل کند. لذا مَنْ مبتدا است و خبرش فعل شرط و انّ در مجموع جمله شرطیه عمل کرده است، نه در اسم شرط. کسانی حدیث را چنین توجیه کرده است: مَنْ در

«من اشد الناس» زاید است. بنابراین «اشد الناس» می تواند اسم ان باشد و «مصورون» خبرش ولکن بصریون به دو علت از این توجیه منع کرده اند:

علت اول: کلام موجب است و من در کلام موجب زاید واقع نمی شود.

دوم: بنابر قول صحیح اشد افعال التفضیل و معرفه است و من زاید بر اسم معرفه داخل نمی شود.

صرف نظر از این دو اشکال اگر من را زاید بگیریم معنای جمله صحیح نخواهد بود، زیرا اگر من زاید باشد این است که تنها «مصورون» در شدیدترین عذاب هستند، در حالی که مصورون بعضی از آنها می باشند، نه همه آنها.

گاهی ان مشدد مکسوره تخفیف داده می شود. در این صورت اکثراً عمل نمی کند و در برخی موارد عمل می کند، کوفیون تخفیف ان را قبول ندارند و در مثال «ان زید لمنطلق» که نحو یون به دلیل لام در المنطلق ان را مخففه از مثقله می دانند گفته اند: ان نافیة است و لام به معنای الا، ای: «ما زید الا منطلق» ولکن این که کوفیون ان مخففه را قبول ندارند مردود است، زیرا بعضی از کوفیون ان مخففه را عمل کننده می دانند، پس چگونه منکر هستند.

سیبویه حکایت کرده است: «ان عمراً لمنطلق» به نصب عمر و رفع منطلق و دو نفر از قراء سبع (نافع مدنی و ابن کثیر مکی و ابوبکر) در آیه «وَإِنْ كُنَّا لَأَيُّؤْفِقِيَّسُهُمْ» ان را مخفف و کلاً را منصوب قرائت کرده اند، بنابر این که اسمش باشد.

دومین معنای ان مکسوره مشدده این است که حرف جواب واقع می شود به معنای نعم، برخلاف ابن عبیده که آن را انکار کرده است. اما قائلین به این معنا احتجاج کرده اند به قول عبیدالله بن قیس:

ويقلن شيب قد علا ك، وقد كبرت، فقلت إنه

زنان می گفتند: ملامت کنند که پیری تو را بلند کرده و بزرگ است، پس گفتم بله.

در این شعر **إنه** به معنای **نعم** آمده است.

ولکن این استدلال مردود است، زیرا هاء در آخر **انه**، سکت نیست بلکه اسم ان است و خبرش محذوف است، ای: «**انه كذلك**» و دلیل بهتر بر اثبات، جواب ابن زبیر است که وقتی به او گفتند: «**لعن الله ناقة حملتني إليك**»؛ لعنت خدا بر ناقه‌ای که مرا به سوی تو آورد، در جواب گفت: «**إن وراكبها**»؛ ای: «**نعم وراكب ناقة**». دلیل زیبایی است، زیرا قابل توجیه نیست و فقط معنای **نعم** از او استفاده می‌شود و اگر گفته شود **إن** برای تأکید است لازم می‌آید که اسم و خبرش حذف شده باشد و این هم جایز نیست.

از مبرد نقل شده است که **إن** در آیه «**إن هذان لساحران**» بنا بر رفع هذان به معنای **نعم** است و این قول از مبرد به سبب دو امر مردود است:

۱. این که **ان** به معنای **نعم** شاذ است، تا حدی که بعضی گفته‌اند: اصلش ثابت نشده است. بنابراین نمی‌توانیم قرآن که افصح کلمات عرب هست حمل بر شاذ شود.
۲. این که لام بر خبر مبتدا داخل نمی‌شود، چون اگر **ان** به معنای **نعم** باشد هذان مبتدا و **لساحران** خبرش خواهد بود. ولی از این اعتراض به سه وجه جواب داده شده است:

اول این که لام **لساحران** زاید است، نه لام ابتدا و آن چه بر خبر مبتدا داخل نمی‌شود لام ابتدا است.

دوم این که لام در واقع داخل بر مبتدای محذوف است ای: «**هذان لهما ساحران**». سوم این که دخول لام به سبب این است که **ان** در این جا گرچه به معنای **نعم** است ولیکن لفظاً به **ان** تأکید شباهت دارد و برای همین شباهت در خبر مبتدا بعد از آن لام آورده شده است. همان طوری که در قول شاعر بعد از ما مصدریّه ان زایده آمده است، آن هم به جهت شباهت لفظی‌ای که بین ما مصدریّه و ما نافیّه وجود دارد:

ورج الفتى للخير ما إن رأيته على السنّ خيراً لا يزال يزيد

در این جا ان زایده بعد از ما مصدریّه آمده است به دلیل شباهت آن با ما نافیّه. ولكن سه جواب مردود است، چون:

اولاً: لام زایده که بر خبر مبتدا داخل می شود مخصوص ضرورت شعری است پس آیه قرآن نمی شود به آن قیاس شود.

ثانیاً: حذف مبتدا و ذکر لام ابتدا مثل دو امر متنافین است، زیرا ذکر لام برای تأکید مبتدا است و این امر با حذف مبتدا منافات دارد. البته بعضی علما از آیه شریفه ﴿إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ﴾ جواب داده اند به این که اسم ان ضمیر شأن است و جمله «هذان لساحران» خبر انّ است. ولی این قول ضعیف است، چون لام برای تقویت است و حذف خبر ان با تأکید، منافات دارد و دیگر این که آن چه از حذف اسم ان شنیده شده است موارد شاذی است و فقط در ان مفتوحه حذف اسم با قیاس مطابقت دارد، چون ان مخفّفه در جایی آورده می شود که تأکید و تحقیق مطلوب نیست و حذف اسمش به تخفیف کلام کمک می کند. پس حذف اسمش به پیروی از حذف نون مشدّده است که مخفّف شده است.

عبارت: «ولانه...» عطف بر لو رده است؛ یعنی علت دیگری برای حذف اسم. توضیح مطلب: اگر اسم ان ذکر شود باید تشدید آن هم برگردد، زیرا هرگاه ضمیر با کلمه حذف شده بیاید محذوف هم بر می گردد؛ چنان چه در «لد ولم يك» که در اصل «لدن ولم یکن» بوده است و نون به سبب تخفیف حذف شده است؛ اگر ضمیر متصل شود به حال اولی بر می گردد فیقال: «لدنه ولم یکن» در کلمه والله واو برای قسم است؛ یعنی: «وبك لافعلن كذا بك» باء قسم وكاف خطاب به جای والله آمده و فعل هم برگشته است. بعد از این توجیه اشکال حذف ضمیر شأن در جمله ﴿إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ﴾ به این حالت بر می گردد. بعضی هذان را اسم ان قرار داده اند و در توجیه آن

و جوهی آورده‌اند؛ از جمله این که هذان اسم آن است و منصوب می‌باشد.

بنابر گفته بنی المحارث که اعراب تثنیه را مطلقاً به الف می‌آورند، مثل قول شاعر:

إِنَّ أَبَاها و أَبَا أَبَاها قد بلغا في المجد غايتها

در این شعر غایتاها مضاف الیه مجد است که باید حالت جر به باء باشد، ولی با الف آمده است. ابن مالک نیز در توجیه آیه همین وجه را اختیار کرده است. توجیه دیگر این که کلمه هذان اسم مبنی است و معرب نمی‌شود، چون بر معنای اشاره دلالت می‌کند. بنابراین هذان در همه حالت با الف می‌آید و هنگامی که با یاء بیاید به سبب این است که باء علامت مبنی بر کسر و فتح می‌باشد (هذین)، نه به جهت این که علامت اعراب باشد. علت مبنی بودنش این است که اشاره از معانی حرفی است و از این جهت شباهت به حرف دارد. ابن حاجب همین قول را اختیار کرده است: «قلت وعلى هذا فقرائة...».

توضیح کلام مصنف این که در آیه، دو قرائت آمده است: هذان (با الف) و هذین (با یاء) و قرائت اول بر توجیه اخیر (مبنی بودن) با قیاس تر است، زیرا قاعده در اسمای مبنی بر این است که لفظش تغییر پیدا نکند، چون حالت نصبی و رفعی در تغییر حرکت فرقی ندارد و در آیه مناسب است که هذان با ساحران هر دو با الف باشد و نیز هذان با مفرد خود (هذا) کمتر اختلاف دارد و اما در آیه «أَنْ أَتُكْحَلَ إِخْدَى أَبْنَتِي هَاتَيْنِ» مناسب است که اسم اشاره هاتین با یاء باشد، چون تثنیه قبلش (ابنتی) با یاء ذکر شده است، عکس «هذان لساحران».

توجیه دیگر در آیه این که: الف در هذان الف تثنیه نیست بلکه به سبب التقای ساکنین الف تثنیه حذف شده و الف موجود، حرف اصلی کلمه است و التقای ساکنین بین الف و یاء ساکنه واقع شده است و در همه جا الف به التقای ساکنین می‌افتد و یاء باقی می‌ماند، ولی در این جا یاء حذف شده و الف باقی مانده است و عبارت مصنف:

«اجتمعت الف هذا والـف التثنيه في التقدير» اشتباه است، زیرا بر مبنای این توجیه، تثنیه با یاء آمده است نه با الف، پس دو الف وجود ندارد و الف موجود حرف اصلی است.

تنبیه

شایان ذکر است که **إِنَّ** مشدده مکسوره بر هشت وجه دیگر می آید:

۱. فعل ماضی، جمع مؤنث غایب از مصدری که این باشد از باب (علم یَعْلِم)؛ یعنی بعد از اعلال یاء ساقط شده و **إِنَّ** می شود و این به معنای تعب است گفته می شود: «النساء **أَنَّ** ای: «تعبن».

۲. از ماده **آن** یثن؛ مثل **باع یبیع**، جمع مؤنث ماضی **أَنَّ** بر وزن **بَعَن** در این جا اعلال شده است؛ **نون** عین الفعل و **نون** جمع مؤنث در هم ادغام شده است گفته می شود: «الثمرات **أَنَّ** ای: «قرب وقت بلوغها».

۳. از ماده **آن** مضاعف؛ مثل **أَنَّ يَأَنَّ «مَدَّ يَمُدُّ»** انا مصدر است و مصدر دیگر **انینا** و **أنا** به معنای ناله کردن است. در مجهول فعل ماضی دو لغت است:
الف) به ضم همزه فاعل الفعل که لغت مشهور است **أَنَّ**.

ب) به کسر همزه و بر این لغت **أَنَّ** به کسر همزه مثل **دَدَّ** و **حَبَّ** به کسر فاء الفعل است. در این جا **إِنَّ** مجهول ماضی و مفرد است و فعل معلوم «**أَنَّ زید یوم الخمیس**» به فتح همزه پس مجهول **إِنَّ** به کسر همزه و نسبت داده می شود به **خمیس**: «**إِنَّ یوم الخمیس**» چون در مجهول فاعل حذف می شود.

۴. فعل امر از ماده **آن** که در اصل **أَنَّ** بوده و بعد از حذف همزه وصل، **إِنَّ** شده است.

۵. فعل امر حاضر جمع مؤنث از ماده **آین** که به معنای تعب است و مفرد آن در «**إِنَّ**» - به تخفیف **نون** - است که با اضافه شدن **نون** جمع، «**أَنَّ**» می شود؛ یعنی **اتعبن**.

۶. فعل امر حاضر جمع مؤنث از آن یأین به معنای قرب است به شرحی که در وجه پنجم گفته شد.

۷. امر حاضر مؤکد به نون تأکید از ماده و ای یأی به معنای وعد فعل امر یک حرف است إمؤکد بنون تأکید به صورت انّ در می آید و قول شاعر:

إنّ هند الملیحة الحسناء وای من اضمرت لخلّ وفاء

در این شعر انّ فعل امر، مفرد مؤنث مؤکد به نون تأکید است.

۸. مرکب از ان نافی و انا، مثل قول برخی که می‌گویند: «انّ قائم» که در اصل «ان انا قائم» بوده است که همزه انا اعتباطاً^۱ همان طوری که گفته شد، حذف گردید و نون ان و انا مشدّد گردید (انّا) و همزه آخرهم افتاد و انّ شد. بنابراین لفظ ان دو قسم است. پس دو قسم انّ حرف تأکید و جواب، هفت قسم آن فعل و یک قسم آن مرکب از حرف و اسم.

تنبيه

در کتاب صحاح اللغة آمده است: الأین: الإعیاء، واعیاء به معنای عجز و خستگی می‌آید. ابوزید سعید بن ادریس بصری گفته است: از مصدر این فعل بنا نهاده نشده است. بنابراین بعضی از اقسام انّ که مأخوذ از ماده این بود تصوراً امکان دارد ولیکن وجود ندارد. اما با قول ابوزید مخالفت شده است.

أَنَّ

المفتوحة المشدّدة النون علی وجهین:

۱. اعتباطاً، یعنی بدون علة.

أحدهما: أن تكون حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر، والأصح أنها فرع عن إن المكسورة، ومن هنا صحّ للزمخشري أن يدعي أنّ «أتما» بالفتح تفيد الحصر كإتما، وقد اجتمعتا في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^١ فالأولى لحصر الصفة على الموصوف، والثانية بالعكس، وقول أبي حيان «هذا شيء انفرد به، ولا يعرف القول بذلك إلا في إتما بالكسر» مردود بما ذكرت وقوله «إنّ دعوى الحصر هنا باطلة لاقتضاها أنّه لم يوح إليه غير التوحيد» مردود أيضاً بأنّه حصر مقيد؛ إذ الخطاب مع المشركين، فالمعنى ما أوحى إليّ في أمر الربوبية إلا التوحيد، لا الإشراك، ويسمى ذلك قصر قلب، لقلب اعتقاد المخاطب، وإلا فما الذي يقول هو في نحو ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾^٢ فإنّ ما للنفي «وإلا» للحصر قطعاً، وليست صفته عليه الصلاة والسلام منحصرة في الرسالة، ولكن لما استعظموا موته جعلوا كأنهم أثبتوا له البقاء الدائم، فجاء الحصر باعتبار ذلك، ويسمى قصر أفراد.

والأصح أيضاً أنّها موصول حرفي مؤوّل مع معموليه بالمصدر، فإن كان الخبر مشتقاً فالمصدر المؤوّل به من لفظه، فتقديره «بلغني أنّك تنطلق» أو «أنّك منطلق»: بلغني الانطلاق، ومنه «بلغني أنّك في الدار» التقدير استقرارك في الدار، لأنّ الخبر في الحقيقة هو المحذوف من استقرّ أو مستقرّ وإن كان جامداً قدّر بالكون نحو «بلغني أنّ هذا زيد» تقديره بلغني كونه زيداً، لأنّ كلّ خبر جامد يصحّ نسبته إلى المخبر عنه بلفظ الكون، تقول «هذا زيد» وإن شئت «هذا كائن زيداً» إذ معناهما واحد، وزعم السهيلي أنّ الذي يؤوّل بالمصدر إنّما هو أن الناصبة للفعل لأنّها أبداً مع الفعل المتصرّف، وأنّ المشددة إنّما تؤوّل بالحديث، قال: وهو قول سيبويه، ويؤيده أنّ خبرها قد يكون اسماً محضاً نحو «علمت أنّ الليث الأسد» وهذا لا يشعر بالمصدر،

١. الأنبياء (٢١) الآية ١٠٨

٢. آل عمران (٣) الآية ١٤٤.

انتهی. وقد مضى أن هذا يقدر بالكون.

وتخفف أن بالاتفاق، فيبقى عملها على الوجه الذي تقدّم شرحه في أن الخفيفة.
الثاني: أن تكون لغة في لعلّ كقول بعضهم «أنت السوق أنك تشتري لنا شيئاً»
وقراءة من قرأ ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۱ وفيها بحث سيأتي إن
شاء الله تعالى في باب اللام.

أَنَّ

مفتوحه مشدّده بر دو وجه است:

وجه اول: برای تأکید جمله می‌آید که نصب به اسم و رفع به خبر می‌دهد. اما
درباره این که کدام یک از آن مفتوحه و آن مکسوره اصل است و دیگری فرع؛ سه قول
است:

۱. هر دو اصل اند و مستقل از یک دیگر می‌باشند.

۲. آن مفتوحه اصل است.

۳. آن مکسوره اصل است. قول مصنّف همین است و برای هر یک از اقوال،
ادله‌ای ذکر شده است. پس بنا بر قول مصنّف ادعای زمخشری که گفته است: *أَنَّمَا*
بافتح مفید حصر است مثل *إِنَّمَا* صحیح است و در آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ
إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ هر دو قسم جمع شده است؛ اول *إِنَّمَا* که حصر صفت در موصوف است؛
یعنی صفت وحی منحصر به رسول الله است و دوم *أَنَّمَا* که افاده حصر موصوف در
صفت است؛ یعنی فقط خداوند منحصر به وحدانیت است و خداوند موصوف است.
بنابر آن چه گفتم اعتراض ابو حیان بر زمخشری مردود است، چون وی زمخشری را

در این قول تنها می‌داند و گفته است: قائل دیگری شناخته نشد و لکن بعد از آن که آن فرع **إِنْ بِالْكَسْرِ** باشد و فرع می‌تواند مزایای اصل را داشته باشد، پس هر کس این مبنی را قبول دارد همانند زمخشری خواهد بود.

اشکال دیگر بر ابو حیان این که وی حصر در آیه را باطل دانسته است، زیرا بنا بر حصر وحی الهی به رسول الله باید منحصر به توحید باشد و حال آن که وحی الهی در امور دیگری هم وجود دارد. دلیل بر ادعای ابو حیان این که جمله «**أَنَّمَا الْهَكَمُ...**» بیان کننده وحی است که در جمله ما قبل منحصر به رسول الله شده است و اگر آنما (دوم) مفید حصر باشد، وحی نیز منحصر به وحدانیت می‌شود و لکن جواب ابو حیان این است که مراد از حصر در جمله «**أَنَّمَا التَّهَكُّمُ**» حصر اضافی است نه حصر حقیقی.

توضیح مطلب این که خطاب به مشرکین است و اعتقاد آنان در امر ربوبیت شرک می‌باشد، پس خداوند در آیه شریفه، عقیده حق را در باره ربوبیت منحصر به توحید می‌کند و این قسم حصر را حصر قلب می‌گویند، چون در این مورد عقیده مخاطبین که در باره ربوبیت منحصر به شرک می‌دانستند قلب می‌شود به حصر در وحدانیت خدا. لذا در این گونه موارد قصر قلب نام‌گذاری شده است.

عبارت: «وَالْأَفْمَا الَّذِي...»، یعنی اگر ابو حیان حصر اضافی را قبول نکند آیه ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾ بی جواب می‌ماند، چون در آیه بلا اشکال به واسطه مانافیه و الاستفاده حصر می‌شود؛ یعنی موصوف (رسول الله ﷺ) در صفت رسالت حصر می‌شود، در حالی که پیامبر صفات دیگری هم داشته است. این در صورتی است که حصر حقیقی باشد ولی اگر حصر اضافی باشد به این معنا که صحابه پیامبر خیال می‌کردند که رسول خدا دارای دو صفت است: رسالت و بقای دائم در دنیا. لذا مرگ پیامبر در نظر آنها چیزی مهم بود. پس آیه شریفه، حقیقت رسالت را به طور حصر اضافی ثابت نمود: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ و در اصطلاح بیانیه این نوع

حصر را حصر در افراد می‌نامند و حصر افراد آن است که مخاطب در ذهن خود به چند چیز عقیده داشته باشد، چنانچه صحابه رسول الله برای او معتقد به صفت رسالت و صفت بقا بودند و آیه شریفه آن حضرت را منحصر به صفت رسالت نمود که نفی صفت دیگر است. پایان بحث حصر.

موضوع دیگر این که انّ مشدده می‌تواند از موصولات حرفی باشد، که نزد مصنف صحیح‌ترین قول است. بنابراین با دو معمول خود تأویل به مصدر می‌رود، شارح رضی گفته است: «اتما موضوعة لیکون بتأویل مصدر خبرها مضافاً الی اسمها»؛ انّ وضع شده است تا خبرش را تأویل به مصدر ببرد که اضافه به اسمش می‌باشد؛ مثل: «ان زیداً قائم ای قیام زید» بنابراین فقط خبرش تأویل می‌رود، نه اسم و خبرش؛ چنانچه مصنف در این جا گفته است مگر این که مراد مصنف از اسم و خبر، شیء واحد باشد به اعتبار این که مضاف و مضاف‌الیه هستند.

و چون خبر آن بر سه نوع است: مشتق، ظرف، جار و مجرور و اسم جامد. لذا هر یک از آنها حکم مخصوصی دارد که مصنف تفصیلاً بیان می‌کند. اول: مثل «بلغنی أنّک تنطلق»؛ یعنی منطلق. در اول خبر فعل مضارع و در دوم اسم فاعل و بدون هیچ توجیهی تأویل می‌رود؛ ای: «بلغنی انطلاک».

مثال دوم: «بلغنی أنّک فی الدار» و در این جا خبر محذوف است و جار و مجرور متعلق به آن می‌باشد و تقدیر آن چنین است: «بلغنی أنّک مستقرّ» یا «تستقرّ فی الدار» و بدون هیچ توجیهی تأویل به مصدر می‌رود.

مثال سوم: «بلغنی أنّ هذا زید» و در این جا به واسطه فعل کان او کائن تأویل به مصدر می‌رود (بلغنی کونه زیداً)، چون کان برای ربط و نسبت مخبر عنه و مخبر به می‌آید؛ مانند: «هذا زید» که گفته می‌شود هذا کائن او کان زید و هر دو بر یک معنا دلالت می‌کند.

سهیلی^۱ معتقد است که ان مخففه مفتوحه تأویل به مصدر می‌رود، چون دائماً بر فعل مضارع داخل می‌شود و انّ مشدده تأویل برده می‌شود به حدیث: «فقولك علمت انّ زیداً قائم» تقدیرش این است: «علمت هذا الحديث» و در این جهت بین ظرف و جامد و مشتق فرقی وجود ندارد و قول سیبویه همین است و مؤید این قول این که در بعضی موارد خبر، جامد محض است که مصدر مفهوم نیست. پایان کلام سهیلی.

لکن دانستی که در این گونه موارد ممکن است تأویل به کون شود و انّ مشدده گاهی به اتفاق همه نحویون تخفیف داده می‌شود و عمل هم می‌کند که شرحش در ان مخففه گذشت.

شارح رضی^۲ گفته است: در جمله «بلغنی هذا زید» تأویل می‌شود به «بلغنی زیدیته»؛ یعنی هذا حذف می‌شود و در آخر خبر (زید) یاء نسبت با تاء تأنیث می‌آید، چون قاعده است که هرگاه بعد از یاء نسبت تاء آورده شود، معنای مصدریت را افاده می‌دهد؛ مثل مدنیّة، مکّیّة و ضاربیّة. بنابراین تقدیر «بلغنی أنّ هذا فرسک»، «بلغنی فرسیته لك» است.

وجه دوم از معانی انّ: به معنای لعلّ می‌آید. البته این وجه عمومیت ندارد و فقط در نزد بعضی از طوایف عرب استعمال می‌شود؛ مثل قول: «انت السوق انّك تشتري لنا شيئاً»، ای: «لعلّك تشتري لنا» و در آیه «وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ» بنابر قرائت کسانی که به فتح همزه آنها را قرائت کرده‌اند، انّ به معنای لعلّ است. قرائت کنندگان به فتح عبارت‌اند از: نافع، حمزه کسائی و حفص. بحث آن در باب لام خواهد آمد، ان شاء الله.

نکته قابل توجه این که آیه و مثال ذکر شده در صورتی می‌تواند شاهد بر اثبات

مطلب باشد که قبل از آن لام در تقدیر گرفته نشود و گرنه معنای آن و لام، علت مطلب را می‌فهماند و احتیاج به معنای لعل نیست.

تابه این جا بحث در بارهٔ آن مکسوره و مفتوحه، مخففه و مثقله بود و بحث دربارهٔ این چهار کلمه طولانی شد، زیرا مطالب غیر مهم در لابه‌لای این بحث گنجانده شده بود.

أَمْ

على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون متصلة، وهي منحصرة في نوعين، وذلك لأنها إما أن تتقدم عليها همزة التسوية نحو: «سَاءَ عَلَيْهِمْ أَشْتَغَفَزْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ»^۱، «سَاءَ عَلَيْنَا أَجَزْنَا أَمْ صَبَرْنَا»^۲ وليس منه قول زهير:

وما أدري وسوف إخال أدري أقوم آل حصين أم نساء

لما سيأتي، أو يتقدم عليها همزة يطلب بها وبـ «أَمْ» التعيين نحو «أزید فی الدار أم عمرو» وإنما سميت في النوعين متصلة لأن ما قبلها وما بعدها لا يستغنى بأحدهما عن الآخر، وتسمى أيضاً معادلة؛ لمعادلتها للهمزة في إفادة التسوية في النوع الأول والاستفهام في النوع الثاني.

ويفترق النوعان من أربعة أوجه:

أولها وثانيها: أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحق جواباً؛ لأن المعنى معها ليس على الاستفهام، وأن الكلام معها قابل للتصديق والتكذيب لانه خبر، وليست تلك كذلك، لأن الاستفهام معها على حقيقته.

۱. المناقون (۶۳) الآية ۶.

۲. إبراهيم (۱۴) الآية ۲۱.

والثالث والرابع: أنَّ الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلا بين جملتين، ولا تكون الجملتان معها إلا في تأويل المفردين، وتكونان فعليتين كما تقدّم، واسميتين كقوله:

ولست أبالي بعد فقدي مالكاً أموتى ناء أم هو الآن واقع
ومختلفتين نحو: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُوَهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾^١ و«أم» الأخرى تقع بين المفردين، وذلك هو الغالب فيها، نحو ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾^٢ وبين جملتين ليستا في تأويل المفردين، وتكونان أيضاً فعليتين كقوله:

فقمت للطيف مرتاعاً فأرقتني فقلت: أهي سرت أم عادني حلم
وذلك على الأرجح في «هي» من أنها فاعل بمحذوف يفسره سرت، واسميتين كقوله:

لعمرك ما أدري وإن كنت دارياً شعيث بن سهم أم شعيث بن منقر
و الأصل «أشعيث» بالهمزة في أوله والتنوين في آخره؛ فحذفهما للضرورة، والمعنى: ما أدري أي النسبين هو الصحيح، ومثله بيت زهير السابق.
والذي غلط ابن السجري حتى جعله من النوع الأول توهمه أن معنى الاستفهام فيه غير مقصود البتة؛ لمنافاته لفعل الدراية.

وجوابه أنَّ معنى قولك «علمت أزيد قائم» علمت جواب أزيد قائم، وكذلك «ما علمت».

وبين المختلفتين، نحو ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^٣ وذلك أيضاً على الأرجح من كون «أنتم» فاعلاً.

١. الأعراف (٧) الآية ١٩٣.

٢. النازعات (٧٩) الآية ٢٧.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٥٩.

مسألة

«أم» المتصلة التي تستحقّ الجواب إنّما تجاب بالتعيين؛ لأنّها سؤال عنه؛ فإذا قيل «أزيد عندك أم عمرو» قيل في الجواب: زيد، أو قيل: عمرو، ولا يقال «لا» ولا «نعم». فإن قلت: فقد قال ذو الرّمة:

تقول عجوز مدرجي متروحاً على بابها من عند أهلي وغاديا؛
أذو زوجة بالمصر، أم ذو خصومة أراك لها بالبصرة العام ثاويا؟
فقلت لها: لا، إنّ أهلي جيرة لا كثبة الذّهننا جميعاً ومالياً
وما كنت مذ أبصرتني في خصومة أراجع فيها - يا ابنة القوم - قاضيا
قلت: ليس قوله «لا» جواباً لسؤالها، بل ردّ لما توهمته من وقوع أحد الأمرين:
كونه ذا زوجة، وكونه ذا خصومة، ولهذا لم يكتف بقوله «لا»، إذ كان ردّ ما لم تلفظ
به إنّما يكون بالكلام التام؛ فلهذا قال: «إنّ أهلي جيرة - البيت» و «وما كنت مذ
أبصرتني - البيت».

مسألة

إذا عطف بعد الهمزة بأو فإن كانت همزة التسوية لم يجز قياساً، وقد أطلع الفقهاء
وغيرهم بأن يقولوا «سواء كان كذا أو كذا» وهو نظير قولهم «يجب أقلّ الأمرين من
كذا أو كذا» والصواب العطف في الأوّل بأو، وفي الثاني بالواو، وفي الصحاح «تقول:
سواء عليّ أقمت أو قعدت» انتهى.

ولم يذكر غير ذلك، وهو سهو، وفي كامل الهذلي أن ابن محيص قرأ من طريق
الزعفراني «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذِرْهم»^١ وهذا من الشذوذ بمكان، وإن كانت

همزة الاستفهام جاز قياساً، وكان الجواب بنعم أو بلا، وذلك أنه إذا قيل «أزيد عندك أو عمرو» فالمعنى أحدهما عندك أم لا؛ فإن أجبت بالتعيين صح؛ لأنه جواب وزيادة، ويقال «الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية؟» فتعطف الأول بأو، والثاني بأم، ويجاب عندنا بقولك: أحدهما، وعند الكيسانية بابن الحنفية، ولا يجوز أن تجيب بقولك الحسن أو بقولك الحسين؛ لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن وابن الحنفية ولا من الحسين وابن الحنفية، وإنما جعل واحداً منهما لا بعينه قريناً لابن الحنفية؛ فكأنه قال: «أأحدهما أفضل أم ابن الحنفية؟».

مسألة

سمع حذف أم المتصلة ومعطوفها كقول الهذلي:

دعاني إليها القلب إتي لأمره سميع فما أدري أرشد طلابها

تقديره أم غي، كذا قالوا، وفيه بحث كما مر، وأجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها، فقال في قوله تعالى ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ﴾^١: إن الوقف هنا، وإن التقدير أم تبصرون، ثم يبدأ ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾^٢ وهذا باطل؛ إذ لم يسمع حذف معطوف بدون عاطفه وإنما المعطوف جملة ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾^٣ ووجه المعادلة بينها وبين الجملة قبلها أن الأصل: أم تبصرون، ثم أقيمت الاسميّة مقام الفعلية والسبب مقام المسبب؛ لأنهم إذا قالوا له: أنت خير كانوا عنده بصراء، وهذا معنى كلام سيبويه.

فإن قلت: فإنهم يقولون: أتفعل هذا أم لا، والأصل أم لا تفعل. ..

قلت: إنما وقع الحذف بعد لا، ولم يقع بعد العاطف، وأحرف الجواب تحذف

١. الزخرف (٤٣) الآية ٥١ و ٥٢.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٥٢.

٣. الزخرف (٤٣) الآية ٥٢.

الجمال بعدها كثيراً، وتقوم هي في اللفظ مقام تلك الجمل؛ فكانت الجملة هنا مذكورة؛ لوجود ما يغني عنها.

وأجاز الزمخشري حذف ما عطف عليه أم فقال في ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ﴾^١: يجوز كون أم متصلة على أن الخطاب لليهود، وحذف معادلها، أي أتدعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء، وجوز ذلك الواحدي أيضاً، وقدّر: أبلغكم ما تنسبون إلى يعقوب من إيصائه بنيه باليهودية أم كنتم شهداء، انتهى.

الوجه الثاني: أن تكون منقطعة، وهي ثلاثة أنواع: مسبوقة بالخبر المحض، نحو ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ^٢ ومسبوقة بهمزة لغير استفهام نحو ﴿أَلَمْ أَزْجُلْ يَمُسُّونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَطِشُونَ بِهَا﴾^٣؛ إذ الهمزة في ذلك للانكار؛ فهي بمنزلة النفي، والمتصلة لا تقع بعده. ومسبوقة باستفهام بغير الهمزة، نحو ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾^٤.

ومعنى أم المنقطعة الذي لا يفارقها الأضراب، ثم تارة تكون له مجرداً، وتارة تتضمن مع ذلك استفهماً إنكارياً، أو استفهماً طلبياً.

فمن الأول ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾^٥ أما الأولى، فلأنه لا يدخل الاستفهام على الاستفهام، وأما الثانية، فلأن المعنى على الإخبار عنهم باعتقاد الشركاء، قال الفراء: يقولون «هل لك قبلنا حق أم أنت رجل ظالم» يريدون بل أنت.

١. البقرة (٢) الآية ١٣٣.

٢. السجدة (٣٢) الآية ٢ و ٣.

٣. الأعراف (٧) الآية ١٩٥.

٤. الرعد (١٣) الآية ١٦.

٥. الرعد (١٣) الآية ١٦.

ومن الثاني ﴿أَمْ لَهُ أَلْبَتَاتٌ وَلَكُمُ الْبَتُونَ﴾^١ تقديره: بل له البنات ولكم البنون؛ إذ لو قَدَّرت للاضراب المحض لزم المحال.

ومن الثالث قولهم «إِنَّهَا لَا يَبِلُ أَمْ شَاءَ» التقدير: بل أهي شاء.
وزعم أبو عبيدة أَنَّهَا قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرَّد، فقال في قول الأخطل:
كذبتك عينك أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطٍ غلس الظلام من الرِّبَابِ خيالاً
«إِنِ الْمَعْنَى: هَلْ رَأَيْتَ؟».

ونقل ابن السَّجَرِي عن جميع البصريين أَنَّهَا أبدأ بمعنى بل والهمزة جميعاً، وأنَّ الكوفيين خالفوهم في ذلك، والذي يظهر لي قولهم إِذِ الْمَعْنَى في نحو: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾^٢ ليس على الاستفهام، ولأنَّه يلزم البصريين دعوى التوكيد في نحو ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾^٣ ونحو ﴿أَمَّا إِذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٤ ﴿أَمْ مَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدُ لَكُمْ﴾^٥ وقوله:

أَتَى جَزَوْا عَامِراً سَوْءَى بِفَعْلِهِمْ أَمْ كَيْفَ يَجْزَوْنِي السَّوْءَى مِنَ الْحَسَنِ؟
أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ مَا تَعْطِي الْعُلُوقَ بِهِ رِثْمَانِ أَنْفٍ إِذَا مَا ضَنَّ بِاللَّبَنِ؟
العلوق - بفتح العين المهملة - الناقة التي علَّق قلبها بولدها، وذلك أَنَّهُ يَنْحَرُ ثَمَّ
يَحْشَى جِلْدَهُ تَبْنَأً وَيَجْعَلُ بَيْنَ يَدَيْهَا لِتَشْمَهُ فَتَدَّرَ عَلَيْهِ؛ فَهِيَ تَسْكُنُ إِلَيْهِ مَرَّةً، وَتَنْفِرُ
عَنْهُ أُخْرَى.

وهذا البيت ينشد لمن يعد بالجميل ولا يفعله؛ لَانْطَوَاءِ قَلْبِهِ عَلَى ضَدِّهِ، وَقَدْ أَنْشَدَهُ

١. الطور (٥٢) الآية ٣٩.

٢. الرعد (١٣) الآية ١٦.

٣. الرعد (١٣) الآية ١٦.

٤. النمل (٢٧) الآية ٨٤.

٥. الملك (٦٧) الآية ٢٠.

الكسائي في مجلس الرشيد بحضرة الأصمعي؛ فرفع «رئمان» فردّه عليه الأصمعي، وقال: إنّه بالنصب، فقال له الكسائي: اسكت، ما أنت وهذا؟ يجوز الرفع والنصب والجرّ، فسكت. ووجهه أنّ الرفع على الإبدال من «ما» والنصب بتعطي، والخفض بدل من الهاء، وصوّب ابن الشجري إنكار الأصمعي، فقال: لأنّ رئمانها للبوّ بأنفها هو عطيتها إياه لا عطية لها غيره؛ فإذا رفع لم يبق لها عطية في البيت؛ لأنّ في رفعه إخلاء «تعطي» من مفعوله لفظاً وتقديراً، والجرّ أقرب إلى الصواب قليلاً، وإنّما حقّ الإعراب والمعنى النصب، وعلى الرفع فيحتاج إلى تقدير ضمير راجع إلى المبدل منه، أي رئمان أنف له.

والضمير في «بفعلهم» لعامر؛ لأن المراد به القبيلة، ومن بمعنى البذل مثلها في «أَرْضَيْتُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ»^١ وأنكر ذلك بعضهم، وزعم أنّ «من» متعلّقة بكلمة البذل محذوفة.

ونظير هذه الحكاية أنّ ثعلباً كان يأتي الرّياشيّ ليسمع منه الشعر، فقال له الرياشي يوماً: كيف تروي «بازل» من قوله:

ما تنقم الحرب العوان منّي بازل عامين حديث سنّي
لمثل هذا ولدني أمّي

فقال ثعلب: ألمثلي تقول هذا؟ إنّما أصير إليك لهذه المقطّعات والخرافات، يروي البيت بالرفع على الاستثناف، وبالخفض على الاتباع، وبالنصب على الحال. ولا تدخل «أم» المنقطعة على مفرد، ولهذا قدّروا المبتدأ في «إنّها لايل أم شاة» وخرق ابن مالك في بعض كتبه إجماع النحويين؛ فقال: لاجابة إلى تقدير مبتدأ، وزعم أنّها تعطف المفردات كـ«بل»، وقدّرها هنا ببل دون الهمزة، واستدلّ بقول

بعضهم «إِنَّ هُنَاكَ لِأَبْلَاٍّ أُمُّ شَاةٍ» بالنصب، فَإِنْ صَحَّت رَوَايَتُهُ فَلَاوُلَى أَنْ يَقْدَرَ لِشَاءٍ نَاصِبٍ، أَيْ أُمُّ أَرَى شَاءً.

تفنيه

قد ترد أم محتملة للاتصال والانقطاع؛ فمن ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ أَتُخَذُّمُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^١ قال الزمخشري يجوز في أم أن تكون معادلة بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير؛ لحصول العلم بكون أحدهما، ويجوز أن تكون منقطعة، انتهى.

ومن ذلك قول المتنبي:

أحاد أم سداس في أحاد ليلتنا المنوطة بالتنادي؟

فإن قدرتها فيه متصلة فالمعنى أنه استطال الليلة فشك واحدة هي أم ست اجتمعت في واحدة فطلب التعيين، وهذا من تجاهل العارف كقوله:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً؟ كأنك لم تجزع على ابن طريف!

وعلى هذا فيكون قد حذف الهمزة قبل «أحاد» ويكون تقديم الخبر وهو أحاد على المبتدأ وهو ليلتنا تقديمًا واجبًا، لكونه المقصود بالاستفهام مع سداس؛ إذ شرط الهمزة المعادلة لأم أن يليها أحد الأمرين المطلوب تعيين أحدهما، يلي أم المعادل الآخر؛ ليفهم السامع من أول الأمر الشيء المطلوب تعيينه، تقول إذا استفهمت عن تعيين المبتدأ: «أزيد قائم أم عمرو» وإن شئت «أزيد أم عمرو قائم» وإذا استفهمت عن تعيين الخبر: «أقائم زيد أم قاعد» وإن شئت: «أقائم أم قاعد زيد». وإن قدرتها منقطعة فالمعنى أنه أخبر عن ليلته بأنها ليلة واحدة، ثم نظر إلى طولها فشك فجزم

بأنها ستّ في ليلة فأضرب، أو شكّ هل هي ستّ في ليلة أم لا فأضرب واستفهم، وعلى هذا فلا همزة مقدّرة، ويكون تقديم «أحاد» ليس على الوجوب؛ إذ الكلام خبر، وأظهر الوجهين الاتّصال؛ لسلامته من الاحتياج إلى تقدير مبتدأ يكون سداس خبراً عنه في وجه الانقطاع، كما لزم عند الجمهور في «إنّها لايل أم شاء» ومن الاعتراض بجملة «أم هي سداس» بين الخبر وهو أحاد والمبتدأ وهو ليلتنا، ومن الإخبار عن الليلة الواحدة بأنّها ليلة، فإنّ ذلك معلوم لافائدة فيه؛ ولك أن تعارض الأوّل بأنّه يلزم في الاتّصال حذف همزة الاستفهام وهو قليل، بخلاف حذف المبتدأ.

واعلم، أنّ هذا البيت اشتمل على لحناتٍ استعمال أحاد وسداس بمعنى واحدة وستّ، وإنّما هما بمعنى واحدة واحدة وستّ ستّ، واستعمال سداس وأكثرهم يأباه ويخصّ العدد المعدول بما دون الخمسة، وتصغير ليلة على ليلية، وإنّما صغّرتها العرب على ليلية بزيادة الياء على غير قياس، حتى قيل: إنّها مبنية على ليلة في نحو قول الشاعر:

في كلّ ما يوم وكلّ ليله حتى يقول كلّ راء إذ راه

ومما قد يستشكل فيه أنّه جمع بين متنافيين: استطالة الليلة وتصغيرها، وبعضهم يثبت مجيء التصغير للتعظيم كقوله:

وكلّ أناس سوف تدخل بينهم دويهيّة تصفّر منها الأنامل

الوجه الثالث: أن تقع زائدة، ذكره أبو زيد، وقال في قوله تعالى ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ * أمّ أنا خير^١: إنّ التقدير أفلا تبصرون أنا خير، والزيادة ظاهرة في قول ساعدة بن جؤيّة:

ياليت شعري ولا منجى من الهرم أم هل على العيش بعد الشيب من ندم

الوجه الرابع: أن تكون للتعريف، نقلت عن طيّء، وعن حمير، وأنشدوا:

ذاك خليلي وذو يواصلني يرمي وراثي بامسهم وأمسلمه

وفي الحديث «ليس من أمبرّ أمصيام في أمسفر» كذا رواه النمر بن تولب رضي الله عنه، وقيل: إنّ هذه اللغة مختصة بالأسماء التي لا تدغم لام التعريف في أولها نحو غلام وكتاب، بخلاف رجل وناس ولباس، وحكى لنا بعض طلبة اليمن أنّه سمع في بلادهم من يقول: خذ الرّمح، واركب امفرس، ولعل ذلك لغة لبعضهم، لا لجميعهم، ألا ترى إلى البيت السابق وأنها في الحديث دخلت على النوعين.

أَمْ

کلمه ام به فتح همزه و سکون میم، بر چهار وجه می آید:

وجه اول: ام متصله که همان ام عاطفه است و در مقابل ام استفهامیه قرار دارد که شرحش خواهد آمد. وجه تسمیه ام عاطفه به متصله این است که ما قبل و ما بعدش از هم دیگر بی نیاز نمی باشند که در همین بحث روشن خواهد شد. ام متصله منحصر در دو قسم است:

قسم اول: همزه تسویه بر آن مقدم شود و در بحث همزه گفته شد که ام بعد از همزه بر جمله داخل می شود تا ممکن باشد که تأویل به مصدر برود، چه کلمه سواء بر او مقدم بشود یا نشود؛ مثل «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ». جمله اول استغفرت بوده که همزه محذوف است و در آیه «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ غَنَّا أَمْ صَبَرْنَا». در این دو آیه ام بعد از همزه ذکر شده است و قول زهیر بن ابی سلمی:

وما أدري وسوف إخال أدري أقوم آل حصين أم نساء

نمی دانم و در این راه خیال می کنم که بدانم که آیا مردان از آل حصین هستند یا زن ها (آیا صفت مرد را دارند یا صفت زن را).

کلمه ام در این شعر از نوع اول مورد بحث نیست بلکه از قسم دوم است که در آینده گفته می شود.

قسم دوم: همزه استفهام بر آن مقدم شود، که به وسیله همزه و ام تعیین شیء استفهام شده بشود؛ همان طور که به ای استفهامیه تعیین فرد مستفهم عنه می‌شود؛ مثل: «أزید فی الدار أم عمرو» یعنی «ایهما فی الدار». در این جا باید جواب زید با عمرو باشد و ام معادله هم گفته می‌شود، زیرا در قسم اول ام با همزه تسویه معادل است و در قسم دوم با همزه استفهام. البته این دو نوع از چهار جهت با هم فرق دارند: ۱. ام بعد از همزه استفهام باید جواب داده شود، ولی ام بعد از همزه تسویه احتیاج به جواب ندارد، چون استفهام نیست بلکه جمله خبریه است.

۲. ام بعد از همزه تسویه جمله خبریه است که احتمال صدق و کذب دارد، ولی ام بعد از همزه استفهام جمله انشائیه است که احتمال صدق و کذب در آن وجود ندارد. ۳. ام بعد از همزه تسویه دائماً باید بین دو جمله باشد، به خلاف ام استفهامیه؛ مثل زید جاء ام عمرو.

۴. آن دو جمله با وجود ام در تأویل مصدر است که به فرد برمی‌گردد، و گاهی هر دو جمله فعلیه است. همان طوری که در آیه سوره منافقین گذشت یا جمله اسمیه، مثل قول شاعر:

ولست أبالي بعد فقدي مالکاً أموتی ناء أم هو الآن واقع

بعد از دست دادن مالک من باکی ندارم که مرگ من دور باشد یا این که الآن برسد. در این شعر همزه برای تسویه آمده است و دو طرفش جمله اسمیه است که «أموتی ناء» و جمله «هو الآن» واقع باشد و گاهی بین دو جمله مختلف واقع می‌شود؛ مثل آیه «سواءٌ علیکم أَدْعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ».

اما در نوع دوم (ام بعد از همزه استفهام) لازم نیست ام بین دو جمله واقع شود بلکه گاهی بین دو مفرد قرار می‌گیرد؛ چنان چه گذشت و اگر بین دو جمله باشد لازم نیست که تأویل به مصدر برود. بنابراین ام بعد از همزه استفهام در چهار مورد واقع می‌شود:

الف) بین دو مفرد؛ مثل ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ و ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً﴾. گرچه جمله تامی است و لکن چون السماء عطف بر انتم (قبل از آمدن خبرش) می باشد، ام بین انتم و السماء واقع شده است؛ مثل «أزید ام عمرو قائم» که ام بین زید و عمرو قرار گرفته است و در آیه مذکور بناها خبر مبتدا می باشد.

ب) بین دو جمله فعلیه که تأویل به مصدر نمی رود؛ مثل شعر:

فقمتم للطیف مرتاعاً فأرقنّی فقلت أهی سرت أم عادنی حلم

برخاستم به جهت این که او را در خواب دیدم در حالی که ترسان بودم، پس از خواب مرا بیدار کرد، پس گفتم که آیا محبوبه در شب به سوی من می آید و یا این که خواب من عود کرده است.

للطیف به معنای خواب دیدن، مرتاع مأخوذ از روع به معنای ترس، ارقنّی فعل ماضی است و در آخرش ضمیر مفعول، سرت مؤنث ماضی و حُلْم به معنای رؤیا است.

در این شعر ام واقع شده است بین دو جمله فعلیه. تقدیر در جمله اول: «سرت هی» است که جمله فعلیه می باشد، نه «هی سرت» که جمله اسمیه می شود و هیچ کدام از دو جمله تأویل به مصدر نمی رود.

ج) بین دو جمله اسمیه؛ مثل قول شاعر:

لعمرك ما أدري وإن كنت داریاً شعيب بن سهم أم شعيب بن منقر

به جان تو قسم که نمی دانم اگر چه در فکر دانستن بودم که آیا شعیب پسر سهم است و یا پسر منقر.

قبل از شعیب همزه در تقدیر است: «أشعيب...» و آخر سهم تنوین بوده است تا دلالت کند که مضاف نیست و تنوین به جهت ضرورت شعری حذف شده است.

در این شعر ام بین دو جمله اسمیه واقع شده است. شعر زهیر «أقوم آل حصین...»

که ذکر شد نیز همین طور است و ام در آن جا هم بین دو جمله اسمیه واقع است و ابن شجری آن شعر را از نوع اول قرار داده است که همزه بعد از ام برای تسویه است، در حالی که ام بعد از همزه برای استفهام آمده است، نه برای تسویه. سبب اشتباه او این است که معنای استفهام را در شعر زهیر غیر معهود دانسته است، چون استفهام باید در حال جهل باشد و جمله «و سوف إخال أدري» جواب استفهام است که بر او مقدم شده است، نه این که عامل در جمله استفهام باشد؛ نظیر قول: «علمت أزيد قائم» فعل علمت جواب استفهام است، نه عامل در او. هم چنین گاهی «ما علمت» که جمله منفی است جواب استفهام واقع می‌شود؛ مثل: «ما علمت أزيد قائم» در این مثال هم ما علمت جواب استفهام است؛ یعنی وقتی از قیام زید استفهام می‌شود جواب مثبت است و در جمله دیگر جواب منفی.

د) ام بعد از جمله استفهامیه بین دو جمله اسمیه و فعلیه هم واقع می‌شود؛ مثل آیه «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» جمله قبل از ام فعلیه است بنابر این که انتم فاعل فعل مقدر باشد، یعنی «اتخلقون انتم تخلقونه» و فعل مذکور تأکید و قرینه بر حذف است.

مسئله

ام متصله‌ای که باید جواب داده شود لازم است جوابش تعیین مستفهم عنه باشد؛ مثل: «أزيد قائم ام عمرو» در جواب گفته می‌شود: زید یا عمرو و جایز نیست در جواب کلمه لا یا نعم آورده شود، زیرا استفهام از تعیین یکی از آنها است، نه از اصل حکم. کلمه لا و نعم تعیین فرد نمی‌کند و در شعر ذو الرمه توهّم می‌شود که بالا جواب داده شده است در بیت:

«أذو زوجة بالمصر، أم ذو خصومة...» و «فقلت له: لا إن أهلي حيرة...» با کلمه لا

جواب داده شده است و لکن این کلمه جواب از استفهام نیست بلکه جواب از عدم وقوع دو امر است؛ یعنی با لاهر دو امری که مورد سؤال است نفی می شود ای «لاکونه ذو زوجة ولا ذا خصومة» و لذا به لا اکتفا نکرده است.

در عبارت: «اذکان...» کلمه اذ برای علت عدم اکتفا آورده شده است توضیح مطلب اینکه جواب استفهام گاهی نفی یا اثبات که جمله استفهام به او تلفظ شده است نحو (جاء زید) در این صورت ممکن است به کلام ناقص جواب داده شود. فیقال لا یا نعم زیرا قرینه بر محذوف وجود دارد و اما اگر مستفهم عنه در جمله استفهام ذکر نشده باشد؛ مثل قول شاعر در همین شعر که نسبت به یکی از دو امر عقیده داشته ولی اصل عقیده را ذکر نکرده است. در این جا برای نفی عقیده او نمی توان به کلمه لا اکتفا کرد و احتیاج به کلام تامی دارد. لذا بعد از لا گفته است: «إِنَّ أَهْلِي جِيرةٌ لَا كِثْبَةَ الدَّهْنِ»؛ به درستی که اهل من همسایه تل های ریگ است تا این که احتمال اول را رد کند که عبارت است از: «أذو زوجة» و بیت «و ما كنت قد أبصرتني في خصومة» را برای رد جمله دوم (ام ذو خصومة) آورده است. بعضی لارا که جواب استفهام فرض شد ناهیه می دانند که فعل نهی محذوف است؛ یعنی: «لَا تَظُنِّي أَحَدًا إِلَّا حَتْمًا»؛ هیچ یک از آن چه تصور کردی نباید گمان داشته باشی. دلیل بر حذف فعل منهی عنه جمله «إِنَّ أَهْلِي...» می باشد.

مسئله

هر زمان که همزه برای تسویه آورده شود باید با اسم بعدش به ام عطف شود و قاعدتاً جایز نیست که با کلمه او عطف شود، زیرا او بر احد شئین او الاشياء اختیاراً دلالت می کند، به طوری که جمع بین همه آنها جایز نباشد، به خلاف ام که بر نفس اشیا به طور مساوی دلالت می کند. پس جمع بین آنها و اخذ باحدهما جایز است؛ مثل

جمله: «سواء اشربت ام اكلت» می‌تواند شرب و اكل را انتخاب کند و هم‌چنین یکی از آن دو را ولی در کلمات فقها دیده می‌شود: «سواء كان كذا او كذا» بعد از همزه تسویه عطف به او شده است و این کلام از فقها نظیر کلام دیگر است که گفته‌اند: «اقلّ الامرین من كذا و كذا» بنابر قیاس نحو یون در جمله اول باید عطف به ام باشد و در جمله دوم عطف به واو (من كذا و كذا)، چون در اولی عطف برای تسویه است که باید با کلمه ام باشد و در دومی عطف برای جمع است که باید با واو باشد و لذا ممکن است در این دو مورد^۱ سهو کرده باشند. هم‌چنین در کامل الهدلی آمده است: ابن محیص از طریق الزعفرانی در آیه «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ» به جای ام، او قرائت کرده است: «سواء علیهم أأنذرتهم او لم تنذرهم» و این قرائت از شواذ قرائت‌ها است.

اما بعد از همزه استفهام جایز است که به «أم» و یا به «أو» عطف شود و این مطابق قاعده است، ولی مورد هر یک با دیگری، فرق می‌کند، مثلاً در جایی که مراد تعیین احد الامرین باشد به کلمه ام عطف می‌شود. همان طوری که گفته شد، عمرو در جمله «أزید عندك ام عمرو» و اگر سؤال از وجود یکی از آنها و یا نبود هیچ کدام است جواب استفهام در این مورد می‌تواند لا و نعم باشد؛ یعنی «نعم احدهما عندي» و «احدهما ليس عندي» و نیز جایز است که به تعیین احدهما هم جواب داده شود؛ یعنی «زید» مثلاً و در این صورت سؤال مخاطب به اضافه تعیین شخص جواب داده شده است.

مثال دیگر که عطف به او و به ام ذکر شده است «الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية»، پس به مقتضی آن چه گفته شد (أو) دلالت بر افضلیت احدهما علی البدل دارد یا عدم افضلیت و ام دلالت بر استفهام از تعیین احدهما و ابن حنفیه می‌کند، پس باید جواب از این جمله به «الحسن و الحسين» باشد و یا به ابن حنفیه پس در نزد

۱. هم‌چنین در مثالی که در صحاح گفته است.

مسلمان شیعه و سنی جواب «الحسن والحسين» است و در نزد کیسانیه جواب محمد بن حنفیه است. (البته آنها هم ابن حنفیه را افضل نمی دانند) و جایز نیست که جواب «الحسن» یا «الحسين» به تنهایی باشد، زیرا سؤال از فضیلت این دو با هم است.

به تعبیر دیگر: یک طرف سؤال یکی از امام حسن و امام حسین است و طرف دیگر محمد بن حنفیه، گویا سائل گفته است: «احدهما افضل ام ابن حنفیه»، پس اگر جواب به تعین هم باشد صحیح است، چون جواب سؤال به اضافه تعیین داده می شود. شنیده شده است حذف ام متصله با معطوفش مثل قول شاعر (هذلی):

دعاني إليه القلب إني لأمره سمیع فما أدري أرشد طلابها

بیان این شعر در باب الف گذشت و در این جا شاهد در حذف ام و اسم بعدش می باشد و تقدیر: «ام غی» بوده است. این در صورتی است که استفهام تصویری باشد و اگر استفهام تصدیقی باشد چیزی در تقدیر گرفته نمی شود و چون هل می تواند جای همزه قرار گیرد (هل رشد...) احتیاجی به تقدیر معادل همزه نیست و چون این شعر دارای دو احتمال است نمی تواند مثال برای اثبات مطلب باشد.

بعضی حذف معطوف ام را به تنهایی جایز دانسته اند و لذا در آیه ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ * أم أنا خیر گفته اند: کلام بر ام تمام می شود و باید بر آن وقف کرد و معطوفش محذوف است؛ یعنی: «ام تبصرون و انا خیر» جمله مبتدا و خبر است. لکن این قول مردود است چون حذف معطوف و ذکر حرف عطف شنیده نشده است، پس در آیه معطوف جمله «انا خیر» می باشد و باید بر انا خیر وقف باشد: «ووجه المعادله...» اشاره به جواب از سؤال مقدر است، چون هیچ مناسبتی بین جمله «ام انا خیر» با جمله معطوف علیه نیست و در جواب گفته می شود که در اصل معادل «أفلا تبصرون» جمله «ام تبصرون» بوده است و جمله اسمیه «ام هو خیر» جانشین او شده است، چون «ام تبصرون» سبب «هو خیر» می شود، پس در این جا مسبب جانشین سبب شده است،

زیرا هرگاه به کسی گفته شود: «انت خیر» مفهومش این است که تو با بصیرت هم هستی و معنای کلام سیبویه همین است. اگر گفته شود در مثال «أَتَفْعَلُ هَذَا أَمْ لَا» حرف عطف مذکور است و معطوف تفاعل حذف گردیده، چون تقدیرش «أَتَفْعَلُ أَمْ لَا تَفْعَلُ» بوده است.

ولکن جواب این است که مقداری از معطوف (لا نافیة) باقی مانده است و حذف فعل بعد از لا نافیة منظور است، بلکه بعد از نعم و سایر حروفی که جواب استفهام واقع می‌شوند حذف فعل بسیار است که حرف جواب جانشین جمله محذوف می‌شود، پس جمله محذوف در حکم مذکور است.

زمخشری حذف معطوف علیه را (عکس سابق) جایز دانسته است و در آیه «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ...» گفته است: محتمل است ام متصله و عطف بر جمله مقدر محذوف باشد و تقدیر «أَتَدْعُونَ أَيُّهَا الْيَهُودُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْيَهُودِيَّةَ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ...» است؛ یعنی ای مردم یهود آیا دین یهودیه را بر انبیای بنی اسرائیل ادعا دارید یا این که حاضر بودید هنگامی که حضرت یعقوب در حال مرگ، فرزندان خود را به اسلام دعوت کرد....

احتمال دیگر در جمله معطوف علیه: «أَبْلَغْكُمْ مَا تُنْسِبُونَ إِلَى يَعْقُوبَ مِنْ إِبْصَانِهِ بَنِيهِ بِالْيَهُودِيَّةِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ».

از جمله (واحدی) حذف معطوف علیه را جایز می‌داند و در آیه مذکور تقدیر دوم را آورده است.

وجه دوم: این که ام، مقطعه باشد که در این صورت برای انقطاع کلام می‌آید، پس کلام ماقبلش است جدا از ما بعدش می‌باشد. لذا ام مقطعه نامیده شده است و خودش سه نوع است:

۱. خبر محضی بر او مقدم شود که نه تأویل به انشارود و نه انشابه تأویل آن

برگردد؛ مثل آیه: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ؛ شکی در کتاب نازل شده نیست که از طرف ربّ العالمین است یا این که می‌گویند افترا است.

در این آیه ام، مسبوق به جمله خبریه محض ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ ...﴾ است.

۲. جمله غیر استفهامی بر آن مقدم گردد؛ مثل آیه ﴿أَلَمْ أَزْجُلْ يَمُشُونَ بِهَا أَمْ لَمْ أَئِدِّ يَبْطِشُونَ بِهَا﴾ در این آیه کلمه ام، مسبوق به همزه غیر استفهام است که برای انکار آمده است. مراد این که در قیامت برای مجرمین دست و پایی نیست که از خود دفاع کنند.

۳. مسبوق به استفهام غیر همزه باشد؛ مثل آیه: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ در این آیه، استفهام به هل شده و معنای استفهام حقیقی اراده نشده است و ام منقطعه ممکن است در هر جایی به مناسبت مقام از آن چیزی استفاده شود، ولی معنای اضراب که معنای بل است دائماً همراهش هست، متهاگاهی همان معنا را به تنهایی افاده می‌دهد و زمانی همراه آن استفهام انکاری یا استفهام طلبی لحاظ می‌شود، بنابر این معنای اضراب بر سه قسم است: اول: فقط اضراب؛ مثل: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾. در این آیه کلمه ام در دو مورد ذکر شده است و فقط برای اضراب است و در او معنای استفهام وجود ندارد، زیرا ام اول بعد از استفهام آمده است که در این صورت لازم می‌آید که استفهام بر استفهام چیزی داخل شود که امکان ندارد و اما مورد دوم ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾، جمله «جعلوا» اخبار از عقیده قلبی آنها می‌باشد. بنابراین جمله خبریه است بدون بیان معنای استفهام؛ همان طوری که در مثال «هل لك قبلنا حقّ أم أنت رجل ظالم» فراء گفته است: از این جمله اخبار به ظالم بودن استفاده می‌شود، نه استفهام و مراد از هل نفی است و از ام اضراب یعنی خبر می‌دهد «مالك قبلنا شيء بل انت رجل ظالم» و معنای آیه مذکور هم همین است.

دوم: مثال آن جایی که استفهام انکاری لحاظ شده باشد؛ مثل آیه «أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ». کلمه ام بر دو معنا دلالت می‌کند: اضراب و استفهام توبیخی. در این صورت به جای اضراب بل در تقدیر گرفته می‌شود و به جای استفهام توبیخی همزه و تقدیر آن «بل له البنات ولکم البنون» است. حال اگر معنای ام فقط اضراب، بدون استفهام باشد، اثبات بنات برای خداوند می‌شود و این محال است.

سوم: این که استفهام طلبی و حقیقی در معنای ام تضمین شده باشد؛ مثل: «إِنَّهَا لَا يَلِيلَ أَمْ شَاءَ» (جمع شاه) که از کلمه ام معنای اضراب استفاده می‌شود و نیز بر استفهام حقیقی هم دلالت دارد و تقدیر: «انها لا یلایل ام شاء» ای: «بل اهی شاء» اضراب از جمله ماقبل و استفهام از جمله مابعد است. ابو عبده گمان کرده است که ام گاهی برای مجرد استفهام می‌آید بدون معنای اضراب؛ مثل قول اخطل و یا فرزدق:

كذبتك عينك أم رأيت بواسطٍ غلس الظلام من الرّباب خيالاً

آیا به دروغ در چشم تو نمایش کرد و یا این که واقعاً دیدی در واسط در تاریکی شب از رباب خیالی را.

در این شعر شاهد در «ام رأیت» است که به معنای «هل رأیت» آمده است و فقط برای استفهام است.

ابن شجری از تمام بصریین نقل کرده است که کلمه ام دائماً برای معنای همزه و بل می‌آید، بر خلاف کوفیون که در این قول با آنان مخالفت کرده‌اند، ولیکن آن چه برای من ظاهر شده صحّت قول کوفیون است، زیرا بنابر قول بصریون باید آیه: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ» برای اضراب و استفهام باشد در حالی که ام در این آیه برای استفهام نیست و در آیه: «أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ» باید ام تأکید استفهام باشد، چون هل برای استفهام است و اگر ام برای استفهام باشد دخول استفهام بر استفهام لازم می‌آید و این جایز نیست، پس باید تأکید باشد و چون افاده تأسیس از تأکید بهتر است، پس کلمه ام

فقط برای اضراب است که معنای جدیدی غیر از تأکید است و در آیه ﴿أَمَّا إِذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، و آیه: ﴿أَمْ مَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ﴾ ام با ما و من استفهامیه ترکیب شده است. در این دو آیه باید ام برای اضراب باشد، زیرا اگر به معنای استفهام باشد باید معنای تأکید را افاده کند چون من و ما برای استفهام است در این صورت ام برای اضراب است تا معنای جدید را دلالت کند. هم چنین قول شاعر:

أَنِّي جزوراً...

چگونه جزا داده‌اند قبیله بنی عامر را جزای سوء در مقابل کارهای آنها و یا این که چگونه جزا می‌دهد هند مرا جزای بد در مقابل نیکویی‌های من. یا این که چگونه نفع می‌دهد چیزی که عطا می‌کند به سبب آن شتر مهربانی خود را به فرزندش از راه بوییدن زمانی که از شیر دادن بخل ورزد.

اَنّی از اسمای استفهام زمانی است والعَلوق به ضمّ عین المهمله به معنای ناقه‌ای است که علاقه به فرزندش داشته باشد و رثمان انف به معنای عطوفت ناقه به فرزندش؛ مراد از آن چیز پوست بچه شتر است که پر از گاه می‌شود و در هنگام دوشیدن جلو شتر گذاشته می‌شود و شتر با بوییدن آن شیر می‌دهد.

در این شعر کلمه ام باید در هر دو مورد برای اضراب باشد (ام کیف الخ و ام کیف یجزوننی الخ) چون کیف برای استفهام است و اگر قول بصریون مورد توجه باشد ام باید برای تأکید استفهام باشد و کسایی این شعر را در مجلس هارون الرشید در محضر اصمعی قرائت کرد و کلمه رثمان را رفع داد و اصمعی گفت باید منصوب باشد در جواب گفت: ساکت باش تو را به این گفتار چه کار است؛ در قرائت رثمان سه وجه جایز است: رفع، نصب و جر. آن گاه اصمعی سکوت کرد.

توضیح وجوه ثلاثه رفع بنابر این که بدل از ما در ما نعطی باشد، چون مبدل منه (ما) مرفوع است بنا بر ابتدائیه. پس رثمان بدل از آن هم باید مرفوع باشد. اما نصب، بنابر

این که مفعول **تعطی** باشد و جرش به جهت این که بدل از ها در به است. البته باید توجه داشت که در هر سه صورت ما موصوله است و کنایه از پوست پر از گاه می‌باشد.

ولی ابن شجری انکار اصمعی را بر کسائی حق دانسته و گفته است: تنها وجه نصب صحیح است و وجه رفع باطل، زیرا مفعول **تعطی** در حقیقت **رثمان** ناقه است و **رثمان** مصدر «رثمت الناقة علی ولدها» است به معنای مهربانی کردن ناقه به فرزندش و **البو** (به فتح باء و تشدید واو) به معنای پوست ناقه است که پر از گاه می‌شود.

عبارت: «لان رثمانها للبو بأنفها هو عطتها اياها» علت برای نصب و بطلان رفع است، زیرا عطوفت ناقه به فرزندش که همان پوست پر از گاه باشد، چیزی است که ناقه او را عطا کرده است، پس عطیه ناقه همان است و در واقع مفعول **تعطی** می‌شود و اما در صورت رفع بنابر این که بدل از ما موصوله باشد که مراد همان **بو** است. بنابر این لازم می‌آید **رثمان** عطیه غیر برای ناقه باشد چون مبتدا است و **تعطی** بدون مفعول می‌ماند. عبارت: «لان فی رفعه اخلاء تعطی من مفعول لفظاً و تقدیراً» اشاره به همین مطلب است، چون اگر **رثمان** بدل از ما باشد در حکم مبدل منه است (مبتدا) و در این صورت نمی‌تواند مفعول **تعطی** باشد.

از این اعتراض جواب داده شده است به این که گاهی فعل ذکر می‌شود و مفعولش مورد نظر نیست. پس جایز است که مفعول شود و یا این که معنای **تجود** در **تعطی** لحاظ می‌شود و **تجود** دائماً بدون مفعول است.

اما روایت **جرّ** مقداری اقرب به صواب است، زیرا بر اساس این توجیه، **رثمان** متعلق به **تعطی** است که به معنای **تجود** می‌باشد، پس می‌تواند به وسیله حرف **جرّ** (باء) مفعول **تعطی** باشد، پس فعل **تعطی** به مفعول خود می‌رسد.

البته باید گفت که حق اعراب که معنای صحیح از آن استفاده می‌شود، نصب است و بنابر قرائت رفع علاوه بر آن چه گفته شد اشکال دیگری وجود دارد و آن این که

بدل، احتیاج به واسطه دارد که آن را با مبدل منه مرتبط نماید و در این جا اگر رثمان بدل از ما باشد احتیاج به تقدیر ضمیر دارد؛ یعنی: «رثمان انف له».

باید توجه داشت که ضمیر در کلمه فعلهم که در آخر بیت اول است به قبیله عامر برمی گردد و به صورت جمع آورده شده است. من جاره در کلمه من الحسن در بیت دوم به معنای بدل است. یکی از معانی من مثل آیه «أَرْضَيْتُمُ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» ای بدل الاخره. لکن بعضی این ترکیب را قبول نداشته و خیال کرده اند که من متعلق به محذوف (بدل) است؛ یعنی «کیف یجزوننی بدلاً من الحسن».

نظیر همین داستانی که بین کسائی و اصمعی واقع شد، حکایتی است که بین ثعلب و ریاشی واقع شده است و قضیه از این قرار بود که ثعلب نزد ریاشی می آمد تا از زبانش اشعار عرب را بشنود، روزی ریاشی از ثعلب پرسید: نظر تو در اعراب کلمه باذلاً در شعر ابوجهل که در جنگ بدر به صورت رجز می خواند چیست؟ و شعر این است: «ما تنقم الحرب...»؛ چه چیز باعث اکراه از جنگ می شود و جنگی که گاهی مقاتله باشد و گاه نباشد که من مثل شتر قوی تازه دندان هستم برای همین از مادر متولد شدم.

ثعلب در جواب گفت: برای من چنین سؤالی مناسب نیست، این سؤال باید از اشخاص مبتدی بپرسی. همانا به سوی تو می آیم که اشعار عرب را (مقطعات و خرافات)^۱ از تو بشنوم، چون روایت عرب را در اشعار حفظ داری و برای دیگران نقل می کنی، نه این که از تو کسب علم نمایم.

۱. مقطعات، جمع مقطعه: قصیده ای که کمتر از ده بیت باشد. خرافات، جمع خرافه به معنای قول باطل مردی بوده است که از قبیله بنی عذره به نام خرافه که اجنه او را گرفتند و او چیزهایی از اجنه دیده بود نقل می کرد. بنابر قول دیگر اجنه او را به فراموشی وادار می کردند و گفته های او در میان مردم مشهور شده بود (نقل از صحاح). پس تمام اکاذیب را به نام خرافه نسبت دادند.

آن‌گاه ثعلب گفت اعراب باذل ممکن است بر سه وجه باشد:

۱. خبر مبتدای محذوف باشد؛ یعنی «انا باذل» پس مرفوع است و جمله مستأنفه

می‌باشد.

۲. منصوب باشد بنا بر حالت برای ضمیر «منی باذلاً».

۳. مجرور باشد، بنا بر این که بدل از یاء متکلم در منی باشد و اسم ظاهر بدل از

ضمیر بارز می‌آید چنان‌چه قول اخفش همین است. پایان داستان ثعلب.

از جمله احکام ام منقطعه این که بر مفرد داخل نمی‌شود بلکه باید داخل بر جمله شود. لذا در جایی که مدخولش ظاهراً مفرد باشد باید تأویل به جمله گردد مثل: «انها لا یلاً ام شاء ای ام هی شاء». نحو یون بر همین قول اجماع کرده‌اند، ولی ابن مالک در مثال ذکر شده گفته است: احتیاج به تقدیر نیست. او گمان کرده است که در نقل این موارد ام مثل بل است که مفرد را بر مفرد عطف نماید. وی به قول برخی عرب‌ها استدلال کرده است که «إن هناك لا یلاً أم شاء» به نصب شاء بنا بر این که ام به معنای بل (حرف عطف) باشد که شاء را بر اسم ان عطف کرده است. مصنف از استدلال او جواب می‌دهد که اگر روایت نصب در مثال مذکور صحیح باشد، باید برای شاء ناصبی در تقدیر گرفت؛ یعنی: «أم أری شاء» بر این تقدیر شاء مفعول أری است و مدخول ام جمله فعلیه خواهد بود.

تنبيه

گاهی ام در محلی می‌آید که در باره آن دو احتمال است: متصله باشد یا منقطعه؛ مثل آیه: «قُلْ أَتُخَذُّمُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». زمخشری گفته است: در کلمه ام دو احتمال است:

۱. متصله باشد و ایجاد معادله بین دو ام؛ یعنی: «الامرین کائن اتخاذکم العهد ام

قولکم علی الله ما لا تعلمون» بر اساس این وجه استفهام برای تقریر است و مراد این که آیا کدام یک از دو امر مذکور ثابت است. عبارت: «لحصول العلم بكون احدهما...» علت برای استفهام تقریری و عدم استفهام حقیقی است، زیرا بعد از علم به یکی از آنها به طور معین، استفهام از احدهما نمی تواند حقیقی باشد.

۲. منقطعه باشد که در این صورت احتیاج به جمله معادل ندارد و به معنای بل و همزه می آید. پایان کلام زمخشری.

شعر متنبی (أحاد أم سداس...) هم از همین موارد است که در ام دو احتمال است. عبارت: «أحاد أم سداس بضم اول به معنی واحد و سادس و لیلة...»^۱؛ یعنی آیا یک شب و یا شش شب مندرج در یک شب کوچک بسته شده است از درازی به روز قیامت. کلمه ام در این شعر دو احتمال دارد:

۱. متصله باشد بین دو چیز؛ یعنی آیا یک شب است یا بیشتر از یک شب (شش شب) و به سبب ام سؤال از تعیین دو احتمال می شود و این نوع استفهام از تجاهل کردن متکلم سرچشمه می گیرد و اصطلاح سکاکی در این نوع استفهام (سوق المعلوم مساق غیره) یعنی شیء معلوم را در شیء مجهول قرار دادن است مثل «ایا شجر الخابور...». «خابور» محلی است در ناحیه شام یا نام وادی و یا نهری است و موزق اسم مفعول، درخت برگ دار؛ یعنی ای درخت خابور برگ دار! چه چیز است تو را که بر این ظریف جزع نکردی.

در این شعر کلمه ما برای استفهام است، در حالی که عارف به امر است ولی تجاهل کرده است.

در شعر متنبی بنابر این که ام متصله باشد باید قبل از احاد همزه در تقدیر گرفته

۱. لیلة بضم لام اول و سکون یاء ثانی تصغیر لیلة اضافه بنون ضمیر متکلم شده است.

شود؛ یعنی أحاد. لیلتنا مبتدا و احاد خبرش که وجوباً بر مبتدا مقدم شده است، برای این که استفهام صدر طلب است و مقصود از استفهام در این جا تعیین احاد است، زیرا شرط همزه معادله برای ام این است که از هر کدام استفهام شده باشد باید پشت سر همزه قرار گیرد و ذر این جا چون منظور تعیین احاد است باید بعد از همزه باشد و معادلش (سداس) باید بعد از ام واقع شود؛ همان طوری که اگر منظور از استفهام تعیین مبتدا باشد باید مبتدا بعد از همزه باشد و اگر مراد تعیین خبر باشد، خبر بعد از همزه واقع می‌شود. در اول: «أزید قائم أم عمرو» در دوم: «أقائم زید ام قاعد» و در این صورت مبتدا مؤخر بعد از معادل همزه ذکر می‌شود.

۲. احتمال دیگر این که ام (در شعر متنبی) منقطعه باشد که در این صورت به معنای اضراب است بدون استفهام، پس معنای شعر این است: لیله شب واحد بود و به وسیله ام از اخبار قبلی اضراب می‌کند به این که شش شب بوده است در یک شب کوچکی و این اضراب به سبب طولانی شدن شب بوده است. حال اگر ام به معنای اضراب و استفهام باشد معنای شعر این است: به دلیل طولانی بودن، از اخبار قبلی اضراب کرده است و به واسطه ام، استفهام می‌کند که آیا شش شب بوده است؟ حاصل این که در احتمال اول بعد از ام اخبار به سداس است و در احتمال دوم بعد از ام استفهام از سداس. به هر حال قبل از احاد همزه در تقدیر گرفته نمی‌شود و نیز در این صورت تقدم خبر بر مبتدا لازم نمی‌آید، چون استفهامی وجود ندارد بلکه به صورت جمله خبریه ذکر شده است.

اما این که کدام وجه بهتر است، مصنف به چند دلیل وجه اول را اظهر می‌داند:

۱. در ام متصله گفته شد که هم بر جمله و هم بر مفرد داخل می‌شود و اگر ام منقطعه باشد باید برای سداس مبتدا در نظر گرفت تا این که ام داخل بر جمله شود. همان طوری که در مثال «لایل ام شاء» گفته شد، چون ام منقطعه فقط بر جمله داخل

می شود. نتیجه این که اگر ام متصله باشد احتیاج به تقدیر ندارد و اگر منقطعه باشد باید برای سداس مبتدا در نظر گرفته شود.

۲. اگر ام منقطعه باشد و برای او مبتدا در تقدیر گرفته شود، لازم می آید که جمله مبتدا و خبر، معترضه باشد بین خبر (احاد) و مبتدا (لیلتنا) و جمله معترضه عبارت است از: «ام هی سداس» و اگر ام متصله باشد این چنین نخواهد بود.

۳. اگر منقطعه باشد لازم می آید که از ليله واحد خبر دهد که ليله واحده است و این جمله بی فایده است، ولی اگر متصله باشد جمله خبریه نیست بلکه استفهامیه است. لازم به ذکر است که اگر جمله خبریه باشد باز هم مفید فایده است؛ چنان چه محشّین ذکر کرده اند و لکن اگر در مرجح اول (در تقدیر گرفتن مبتدا) در صورت منقطعه بودن گفته می شود، در صورت متصله بودن هم باید همزه در تقدیر گرفته شود، چون همزه محذوف است و حذف همزه نادر است، به خلاف حذف مبتدا که زیاد است. بنابراین مرجح اول معارض است با مرجح عدم حذف همزه در منقطعه، چون هر یک از دو وجه نیاز به تقدیر دارد.

شایان توجه است که بیت متنبی (با این که از ادبای مشهور عرب بوده) دارای اشتباهاتی است:

۱. استعمال کلمه أحاد سداس به معنای واحد و ستّ آمده است، در حالی که احاد به معنای واحد واحد و سداس به معنای ستّه ستّه است.

۲. اکثر علما استعمال وزن سداس (فُعال) مخصوص عدد خمس به پایین می دانند، ولی در این بیت در عدد ست هم استعمال شده است و این استعمال در نزد نحویون ضعیف است و اکثراً جایز نمی دانند.

۳. در این بیت ليله بر لیلة تصغیر بسته شده است، در حالی که عرب بر لیلیّة به زیادتی یاء بعد از لام تصغیر می بندند، پس در این جا هم برخلاف قیاس عمل شده

است؛ حتی بعضی گفته‌اند که باید به «لیلا» تصغیر بسته شود، نه ليله، چون در قول شاعر آمده است: «فی کلّ یوم وفی کلّ لیلات» بنابر این در تصغیر لیلاه بعد از لام باید یاء باشد، عوض از همزه آخر.

۴. در این شعر جمع بین متنافیین شده است، چون استطاله شب منافات دارد با تصغیر لیلة، مگر این که تصغیر در این جا برای عظمت باشد؛ چنان چه در شعر لبید بن عامر آمده است:

وکلّ أناس سوف تدخل بینهم دویهتة تصغرّ منها الأنامل

هر انسانی زود است که مرگ در میان بندهای انگشت، او را زرد گرداند.

دویهیه تصغیر داهیه است، بعضی گفته‌اند: تصغیر در این جا عظمت را می‌رساند. وجه سوم: ام زاید واقع می‌شود. این وجه را ابوزید ذکر کرده است وی در آیه: «أَفَلَا تُبْصِرُونَ» * أَمْ أَنَا خَيْرٌ گفته است: ام زاید است؛ یعنی «أَفَلَا تبصرون أنا خیر» و زیادی ام ظاهر است در شعر ساعدة بن جویة (یالیت شعری...); یعنی ای قوم کاش می‌دانستم و حال آن که نجات از پیری نیست که آیا بر زندگانی بعد از سفیدی مو پشیمانی هست.

در این شعر کلمه ام زاید است.

وجه چهارم: در نزد قبیله طی و حمیر ام حرف تعریف واقع می‌شود؛ مثل قول شاعر طائی:

ذاک خلیلی وذو یواصلنی یرمی وراثی بامسهم وأمسلمه

آن دوست من است و آن چنان کسی است که در پشت سر من از من محافظت می‌کند به انداختن تیر و سنگ برای نگه‌داری آبروی من.

کلمه ذو به معنای الذی است و ام در هر دو مورد به جای اذ تعریف است: «بالسهم والسلمه».

در حدیث حضرت رسول اکرم آمده: «لیس من ام برّ ام صیام فی ام سفر» به جای «ال» در من البر و السفر، ام استعمال شده است. وی این حدیث را در جواب یکی از افراد قبیله طی فرموده که سؤال او در باره روزه گرفتن در مسافرت بوده است، چنانچه النمر بن تولب روایت کرده است و بعضی گفته اند که استعمال ام به جای لام در اسم هایی است که حرف اولش از حروف قمری باشد؛ یعنی حروفی که «ال» ادغام نمی شود؛ مثل غلام و کتاب: الغلام والکتاب و در مقابل حرف قمری حروف شمسی می باشد که لام در آنها ادغام می شود مثل رجل شمس که گفته می شود الرَّجُلُ الشَّمْسُ بنابر قول این افراد، ام در قبیله طی و حمیر در اسمایی که اولش از حروف شمسی باشد داخل نمی شود و بعضی از طلاب یمن برای من حکایت کرد: شنیده است که کسی از اعراب می گوید: «خذ الرّمح وارکب ام فرس»، در این جمله در فرس که اولش از حروف قمری هست ام استعمال شده است و در رمح که اولش حرف شمسی است «ال» استعمال شده است. پس می تواند این کلام محکی دلیل بر عدم تفصیل باشد و لکن ممکن است این تفصیل لغت بعضی از قبیله طی و حمیر باشد، نه همه آنها چون در حدیث فوق داخل بر هر دو قسم شده است.

بحث در ام به پایان رسید.

ال

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً موصولاً بمعنى الذي وفروعه، وهي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين، قيل: والصفات المشبهة، وليس بشيء؛ لأنّ الصفة المشبهة للثبوت فلا تؤوّل بالفعل، ولهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصولة باتّفاق، وقيل: هي في الجميع حرف تعريف، ولو صحّ ذلك لمنعت من إعمال

اسمي الفاعل والمفعول، كما منع منه التصغير والوصف، وقيل: هي في الجميع موصول حرفي، وليس بشيء، لأنها لا تؤوّل بالمصدر. وربما وصلت بظرف، أو بجملة اسميّة، أو فعلية فعلها مضارع، وذلك دليل على أنها ليست حرف تعريف، فالأوّل كقوله:

من لا يزال شاكراً على المعة فهو حرّ بعيشة ذات سعة
والثاني كقوله:

من القوم الرسول الله منهم لهم دانت رقاب بني معدّ
والثالث كقوله:

يقول الخنى وأبغض العجم ناطقاً إلى ربّنا صوت الحمار اليجدّع
والجميع خاص بالشعر، خلافاً للأخفش وابن مالك في الأخير.

والثاني: أن تكون حرف تعريف، وهي نوعان: عهدية، وجنسية، وكلّ منهما ثلاثة أقسام:

فالعهدية إمّا أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً، نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^١ ونحو: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾^٢ ونحو: «اشتريت فرساً ثم بعت الفرس» وعبره هذه أن يسدّ الضمير مسدّها مع مصحوبها، أو معهوداً ذهنيّاً، نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ...﴾^٣ ونحو: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾^٤ أو معهوداً حضورياً، قال ابن عصفور: ولا تقع هذه إلّا بعد أسماء الإشارة، نحو «جاءني هذا الرجل» أو «أيّ» في النداء نحو «يا أيّها الرجل» أو إذا

١. المزمل (٧٣) الآية ١٦.

٢. النور (٢٤) الآية ٣٥.

٣. التوبة (٩) الآية ٤٠.

٤. الفتح (٤٨) الآية ١٨.

الفجائية نحو «خرجت فإذا الأسد» أو في اسم الزمان الحاضر نحو «الآن» انتهى، وفيه نظر؛ لأنك تقول لشاتم رجل بحضرتك: «لا تشتم الرجل» فهذه للحضور في غير ما ذكر، ولأنّ التي بعد إذا ليست لتعريف شيء حاضر حالة التكلم؛ فلا تشبه ما الكلام فيه، ولأنّ الصحيح في الداخلة على الآن أنّها زائدة؛ لأنها لازمة، ولا يعرف أنّ التي للتعريف وردت لازمة بخلاف الزائدة، والمثال الجيد للمسألة قوله تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^١.

والجنسية إمّا لاستغراق الأفراد، وهي التي تخلفها «كلّ» حقيقة، نحو ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^٢ ونحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خُسْرٌ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾^٣ أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها «كلّ» مجازاً، نحو: «زيد الرجل علماً» أي الكامل في هذه الصفة، ومنه ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾^٤ أو لتعريف الماهية، وهي التي لاتخلفها «كلّ» لاحقيقة ولا مجازاً، نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾^٥ وقولك «والله لا أتزوج النساء»، أو «لا ألبس الثياب» ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما، وبعضهم يقول في هذه: إنّها لتعريف العهد؛ فإنّ الأجناس أمور معهودة في الأذهان متميّز بعضها عن بعض، ويقسم المعهود إلى شخص وجنس.

والفرق بين المعرّف بآل هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيّد والمطلق، وذلك لأنّ ذا الألف واللام يدلّ على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة، لا باعتبار قيد.

١. المائدة (٥) الآية ٣.

٢. النساء (٤) الآية ٢٨.

٣. العصر (١٠٣) الآية ٢ و ٣.

٤. البقرة (٢) الآية ٢.

٥. الأنبياء (٢١) الآية ٣٠.

تنبيه

قال ابن عصفور: أجازوا في نحو «مررت بهذا الرجل» كون الرجل نعتاً، وكونه بياناً، مع اشتراطهم في البيان أن يكون أعرف من المبتين، وفي النعت ألا يكون أعرف من المنعوت، فكيف يكون الشيء أعرف وغير أعرف؟.

وأجاب بأنه إذا قُدِّرَ بياناً قُدِّرَت ال فيه لتعريف الحضور؛ فهو يفيد الجنس بذاته، والحضور بدخول ال، والإشارة إنّما تدلّ على الحضور دون الجنس، وإذا قُدِّرَ نعتاً قُدِّرَت ال فيه للعهد، والمعنى مررت بهذا وهو الرجل المعهود بيننا؛ فلا دلالة فيه على الحضور، والإشارة تدلّ عليه، فكانت أعرف. قال: وهذا معنى كلام سيبويه.

الوجه الثالث: أن تكون زائدة وهي نوعان: لازمة، وغير لازمة. فالأولى كالتي في الأسماء الموصولة، على القول بأنّ تعريفها بالصلة، وكالواقعة في الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كالتضر والنعمان واللات والعزى، أو لارتجالها كالسموأل، أو لغلبتها على بعض من هي له في الأصل كالبيت للكعبة والمدينة لطيبة والنجم للثريا، وهذه في الأصل لتعريف العهد.

والثانية نوعان: كثيرة واقعة في الفصيح، وغيرها.

فالأولى: الداخلة على علم منقول من مجرد صالح لها ملموح أصله كحارث وعبّاس وضحّاك، فتقول فيها: الحارث، والعبّاس، والضحّاك، ويتوقّف هذا النوع على السماع، ألا ترى أنّه لا يقال مثل ذلك في نحو محمد ومعروف وأحمد؟.

والثانية نوعان: واقعة في الشعر، وواقعة في شذوذ من النثر.

فالأولى كالداخلة على يزيد وعمر و في قوله:

باعد أمّ العمر و من أسيرها حرّاس أبواب على قصورها

وفي قوله:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً شديداً بأعباء الخلافة كاهله
فأما الداخلة على وليد في البيت فللمح الأصل، وقيل: ال في اليزيد
والعمرو للتعريف، وإنهما نكرا ثم أدخلت عليهما أل، كما ينكر العلم إذا أضيف
كقوله:

علا زيدنا يوم النّقاء رأس زيدكم بأبيض ماضى الشفرتين يمان
واختلف في الداخلة على «بنات أوبر» في قوله:
ولقد جنيتك أكمواً وعساقلاً ولقد نهيتك عن بنات الأوبر
فقيل: زائدة للضرورة؛ لأن «ابن أوبر» علم على نوع من الكمأة، ثم جمع على
«بنات أوبر» كما يقال في جمع ابن عرس على «بنات عرس» ولا يقال «بنو عرس»
لأنه لما لا يعقل، ورده السّخاوي بأنها لو كانت زائدة لكان وجودها كالعدم، فكان
يخفضه بالفتحة، لأن فيه العلمية والوزن، وهذا سهو منه، لان ال تقتضي أن ينجر
الاسم بالكسرة، ولو كانت زائدة فيه، لأنه قد أمن فيه التنوين، وقيل: ال فيه للمح
الأصل، لأن «أوبر» صفة كحسن وحسين وأحمر، وقيل: للتعريف، وإن «ابن أوبر»
نكرة كابن لبون، فال فيه مثلها في قوله:

وابن اللبون إذا مالز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس
قاله المبرد، ويردّه أنّه لم يسمع ابن أوبر إلّا ممنوع الصرف.
والثانية كالواقعة في قولهم: «ادخلوا الأوّل فالأوّل» و «جاؤوا الجماء الغفير» وقراءة
بعضهم «لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ»^١ بفتح الياء، لأن الحال واجبة التنكير، فإن قدرت
الأذل مفعولاً مطلقاً على حذف مضاف، أي خروج الأذل كما قدره الزمخشري لم
يحتج إلى دعوى زيادة ال.

تنبيه

كتب الرشيد ليلة إلى القاضي أبي يوسف يسأله عن قول القائل:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث، ومن يخرق أعق وأظلم

فقال: ماذا يلزمه إذا رفع الثلاث وإذا نصبها؟ قال أبو يوسف: فقلت: هذه مسألة

نحوية فقهية، ولا آمن الخطأ إن قلت فيها برأيي، فأتيت الكسائي وهو في فراشه،

فسألته، فقال: إن رفع ثلاثاً طلقت واحدة، لأنه قال «أنت طلاق» ثم أخبر أن الطلاق

التام ثلاث وإن نصبها طلقت ثلاثاً، لأن معناه أنت طالق ثلاثاً، وما بينهما جملة

معترضة، فكتبت بذلك إلى الرشيد، فأرسل إليّ بجوائز، فوجهت بها إلى الكسائي،

انتهى ملخصاً.

وأقول: إن الصواب أن كلّاً من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع

الواحدة، أما الرفع فلان أل في الطلاق إما لمجاز الجنس كما تقول «زيد الرجل» أي

هو الرجل المعتدّ به، وإما للعهد الذكرى مثلها في «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ»^١ أي وهذا

الطلاق المذكور عزيمة ثلاث، ولا تكون للجنس الحقيقي، لثلا يلزم الإخبار عن العام

بالخاص كما يقال «الحيوان إنسان» وذلك باطل، إذ ليس كل حيوان إنساناً، ولا كل

طلاق عزيمة ولا ثلاثاً، فعلى العهدية يقع الثلاث، وعلى الجنسية يقع واحدة كما قال

الكسائي، وأما النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق، وحينئذ يقتضي

وقوع الطلاق الثلاث، إذ المعنى فأنت طالق ثلاثاً، ثم اعترض بينهما بقوله: والطلاق

عزيمة، ولأن يكون حالاً من الضمير المستتر في عزيمة، وحينئذ لا يلزم وقوع

الثلاث، لأن المعنى: والطلاق عزيمة إذا كان ثلاثاً، فإنما يقع ما نواه، هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شئ آخر، وأما الذي أراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث لقوله بعد:

فبينني بها أن كنت غير رفيقة وما لامرئ بعد الثلاث مقدّم

مسألة

أجاز الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتأخرين نيابة أل عن الضمير المضاف إليه، وخرجوا على ذلك ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾^١ و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زيد الظهر والبطن» إذا رفع الوجه والظهر والبطن، والمانعون يقدرّون هي المأوى له في الآية، والوجه منه، والظهر والبطن منه في الأمثلة وقيد ابن مالك الجواز بغير الصلة. وقال الزمخشري في ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٢: إن الأصل أسماء المسميات، وقال أبو شامة في قوله:

بدأت بـ«بسم الله» في النظم أولاً تبارك رحماناً رحيماً وموئلاً

إنّ الأصل: في نظمي، فجوزا نيابتها عن الظاهر وعن ضمير الحاضر، والمعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب.

مسألة

من الغريب أن أل تأتي للاستفهام، وذلك في حكاية قطرب «أل فعلت؟» بمعنى هل فعلت، وهو من إبدال الخفيف ثقيلًا كما في الال عند سيبويه، لكن ذلك أولى، لأنه جعل وسيلة إلى الالف التي هي أخف الحروف.

١. النازعات (٧٩) الآية ٤١.

٢. البقرة (٢) الآية ٣١.

ال

کلمه «ال» بر سه وجه می‌آید:

وجه اول: موصول اسمی به معنای الذی و فروعش الذان، التی و.... برخی نحویون عقیده دارند که «ال» در اصل الذی بوده که تخفیف داده شده است، ولیکن مشهور این که اسم مستقلی در مقابل الذی است و دلیل بر اسمیت «ال» این است که مرجع ضمیر قرار می‌گیرد. الف لام موصول، داخل بر اسم فاعل و مفعول می‌شود. شارح رضی رحمه الله گفته است: مشروط به این که این دو برای ثبوت نیامده باشد؛ مثل مؤمن و کافر که هر دو اسم فاعلند اما معنای ثبوت را افاده می‌دهند. البته این شرط از مفهوم کلام مصنف هم استفاده می‌شود.

بعضی صفت مشبّهه را مثل اسم فاعل و اسم مفعول دانسته‌اند، ولیکن این قول چیزی نیست که قابل اعتماد باشد، زیرا صفت مشبّهه برای ثبوت است، پس تأویل به فعل برده نمی‌شود. لذا «ال» که بر افعال التفضیل داخل می‌گردد، به اتفاق نحویون موصوله نیست، چون بر ثبوت دلالت می‌کند و تأویل به فعل نمی‌رود. برخی هم می‌گویند: «ال» در همه جا برای تعریف است، ولی صحیح نیست، چون اگر در اسم فاعل و مفعول برای تعریف بود نباید عمل می‌کرد، زیرا اسم فاعل و مفعول با دخول «ال» معرفه می‌شوند چون ال از خصوصیات اسم است و در این صورت از شباهت به فعل دور می‌شود و به اسم نزدیک می‌گردد، پس نباید عمل کند؛ همان طوری که بعد از تصغیر به همان علتی که ذکر شد عمل نمی‌کند، این در حالی است که به اتفاق نحویون اسم فاعل و مفعول با دخول ال عمل می‌کنند. پس معلوم می‌شود که ال داخل بر این دو، همه جا برای تعریف نیست. برخی دیگر عقیده دارند که ال در همه جا موصول حرفی است و این قول هم قابل اعتماد نیست، زیرا قاعده در موصول حرفی این است که تأویل به مصدر برود و چون در همه جا این طور نمی‌باشد پس این قول هم باطل

است، پس قول صحیح این است که ال دارای اقسامی است که بیان می شود.
 ال موصول اغلب بر اسم فاعل و اسم مفعول داخل می گردد، ولکن گاهی صله
 چیزهای دیگری هم آورده می شود؛ مثل جار و مجرور، ظرف، جمله اسمیه و جمله
 فعلیه (فعل مضارع) و این دلیل بر این است که فقط حرف تعریف نیست، چون حرف
 تعریف بر اسم داخل می شود، نه بر جمله اسمیه و فعلیه و ظرف. مثال اول: قول شاعر:

من لا يزال شاكرًا على المعية فهو حر بعيشة ذات سعة

من القوم الرسول الله منهم لهم دانت رقاب بني معدّ

کسی که همیشه شکرگزار است بر آن چنان چیزی که با او است از نعمت و عزت، پس او
 سزاوار زندگانی مرفه است.

من از قومی هستم که رسول الله از آن قوم است و قبیله بنی معد با آنان نزدیک می باشند.
 در این شعر مع ظرف است و ال موصول بر او داخل شده است و هاء در آخرش
 هاء سکتہ می باشد.

مثال دوم: «من القوم الرسول الله منهم لهم دانت وقاب بنی معد» من القوم خبر
 مبتدای محذوف است: «انا من القوم». ال در الرسول موصوله است به معنای الذی که
 داخل بر جمله اسمیه (رسول الله منهم) شده است: «الذی رسول الله ﷺ...».

مثال سوم: «الخناء...» الخناء بر وزن فنا به معنای فحش، عَجَم جمع اعجم یا عجماء
 است به معنای بهیمه، یجدع مجهول و به معنای یحبس است. ال در یجدع موصوله
 است: «الذی یجدع». عقیده مصنف این که در این سه مورد ال موصوله به واسطه
 ضرورت شعری داخل بر ظرف، جمله اسمیه و فعل مضارع شده است، در حالی که
 اخفش و ابن مالک در مثال اخیر قائل به ضرورت نیستند و در غیر شعر هم ال را داخل
 بر مضارع می نمایند و با نظر مصنف مخالف هستند.

وجه دوم: حرف تعریف باشد که در این صورت ال بر دونوع است: عهدیه و جنسیه.

هر یک از این دو نوع هم بر سه قسم است: عهد ذکرى مثل آیه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ ال در الرسول عهد ذکرى است و در آیه: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ مِّلْصَبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ ال در المصباح و در الزجاجة برای عهد ذکرى است، مثل: «اشتریت فرساً» و بعت الفرس ال در الفرس عهد ذکرى است. در این موارد ال اشاره به همان اسم ذکر شده می‌باشد و ملاک شناخت عهد ذکرى این که اسم نکره ذکر شود سپس با ال تکرار گردد، در حالی که عهد به همان اسم مذکور باشد و بتواند ضمیر جانشین آن و مصحوبش باشد؛ همان طوری که در مثال اخیر می‌توان گفت: «اشتریت الفرس وبعته». کلمه عبره به معنای امتحان است؛ یعنی امتحان می‌شود به حذف ال و مصحوبش و به جای او ضمیر آورده می‌شود.

مثال عهد ذهنی: (إذ هما في الغار) مراد از ال در الغار عهد ذهنی است، معهود به آن غاری که پیامبر در آن پنهان شد و آیه: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ اشاره به درخت معهود است.

مثال برای نوع سوم که عهد حضوری است:

ابن عصفور گفته: در چهار مورد ال برای عهد حضوری می‌آید: ۱. بعد از اسم اشاره؛ مثل: «جاءني هذا الرجل» در این جمله ال در الرجل عهد حضوری است. ۲. بعد از ای که بعد از حرف ندا می‌آید و این در جایی است که منادا با ال باشد؛ مثل: «يا أيها الرجل» ال در الرجل عهد حضوری است. ۳. بعد از اذا فجائیه؛ مثل: «خرجت فإذا الأسد بالباب» در این جا الاسد بعد از اذا فجائیه آمده و «ال» برای عهد حضوری است. ۴. در اسم زمانی که مخصوص زمان حاضر است؛ مثل: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ کلمه آن اسم برای زمان حاضر است و ال داخل بر آن برای عهد حاضر می‌باشد. پایان کلام ابن عصفور.

ولکن از نظر مصنف انحصار عهد حضوری در این چهار مورد و نیز این که در این

موارد دائماً برای عهد حضوری باشد، صحیح نیست.

مثال اول: «لا تشتم الرجل» ال در الرجل عهد حضوری است، چون در نزد متکلم حاضر است، ولی از هیچ یک از موارد چهارگانه نیست و نیز ال بعد از اذافجائیه برای تعریف اسم حاضر در زمان متکلم نیست بلکه برای تعریف در زمان حادثه است که آن زمان نسبت به زمان تکلم گذشته است، پس نباید این دو زمان با هم مشتبه گردد. بنابراین ال داخل بر الاسد نمی تواند برای عهد حضوری باشد، مگر این که گفته شود: عهد حضوری شامل زمان گذشته هم می شود، چون منظور احضار آن در زمان حاضر است و این امر در زمان حاضر واقع است.

هم چنین قول صحیح در ال داخل بر الآن، زاید بودن ال است و در عین حال گفته اند: وجود ال در آن لازم است، لذا نمی تواند برای تعریف بیاید، زیرا این چنین چیزی تا به حال در نزد علمای نحو شناخته نشده است، به خلاف ال زایده که بتواند لازم در کلمه باشد، پس این مثال صحیح نیست و بهتر این که مثال جدید و خوبی به آیه سوره مائده زده شود: و هی قوله «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» مراد از یوم زمان حاضر است که از ال فهمیده می شود تا این جا فهمیده شد که آن چه ابن عصفور «ال» عهد حضوری را در چهار مورد منحصر کرده نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. پایان نوع اول از ال تعریفی.

نوع دوم: ال استغراقیه است و این هم بر سه قسم است: استغراق افرادی، استغراق صفاتی و تعریف ماهیت.

قسم اول استغراق افرادی.

شناخت آن به این صورت است که «کل» به طور حقیقت بتواند جانشین «ال» بشود؛ مثل آیه: «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» که می توانید به جای الانسان «کل انسان» بگویید و آیه: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خُسْرٌ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» ای: «کل انسان لفی خسر».

قسم دوم: استغراق صفاتی.

عبارت: «لاستغراق خصایص الأفراد» به تقدیر مضاف است؛ یعنی صفات خصایص الافراد و این در جایی است که «کل» به طور مجاز بتواند جانشین «ال» بشود؛ مثل: «زید الرجل علماً» ای: «کل الرجل علماً» و منظور از این کلام این که زید در علم کامل است. در آیه شریفه ﴿ذَلِكَ أَلْكِتَابُ﴾ گفته شده است که ال در الکتاب دلالت بر استغراق صفاتی دارد؛ یعنی: «الکتاب الکامل». لذا صحیح است که گفته شود: «ذلك کل الکتاب کمالاً».

قسم سوم: تعریف ماهیت، نه تعریف شخص و فرد.

در این جا کل نمی‌تواند جانشین «ال» باشد، نه حقیقتاً و نه مجازاً. فرق بین ماهیت و استغراق این است که در ماهیت نظر به ماهیت و حقیقت شیء است، صرف نظر از افراد و اگر نظر به افراد باشد به دلیل ماهیت خواهد بود که در اصطلاح تبعی گفته می‌شود و لکن ماهیت مراد است و اما «ال» استغراقی از ابتدا نظر به افراد دارد؛ مثل: ﴿أَلْإِنْسَانُ لَنِي خُسْرٍ﴾ که منظور افراد انسان است. و کاری به ماهیت نیست چون خسران حکمی برای افراد انسان است نه برای ماهیت؛ مانند آیه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ و قولك «والله لا أتزوج النساء» و «والله لا ألبس الثياب» که مراد از الماء و النساء و الثياب جنس و ماهیت است و اراده افراد از آن تبعی است؛ یعنی: «وجعلنا من ماهیت الماء» و «لا أتزوج ماهیت النساء» و «لا ألبس ماهیت اللباس» و چون ماهیت با وجود یک فرد محقق می‌شود اگر ثياب واحدی بپوشد و با زن واحد ازدواج نماید مخالف قسم رفتار کرده و باید كفاره بدهد. بعضی از نحویون (ابن مالک) عقیده دارد که این قسم از ال در تعریف عهد داخل است. در شرح کافیّه گفته: «و ملحق بالعهد ما یسمّیه المتکلمون تعریف الماهیه».

توضیح مطلب این که عهد گاهی عهد شخصی است؛ یعنی معهود فرد و شخص

است و گفتم بر سه قسم است (ذکری، حضوری و ذهنی) و گاهی عهد جنسی است که معهود ماهیت می باشد؛ یعنی ال نظر به تعیین ماهیت دارد، چون اجناس و ماهیات امور معهوده در اذهان می باشند و برخی از آنها از بعض دیگر جدا می باشد و ال جنسی اشاره به معهود جنسی است. خلاصه فرق بین قول مصنف و ابن مالک این که ال جنسی در نزد مصنف تعیین فرد نمی کند و تعیین فرد در او تبعی است، پس برای اصل ماهیت می آید و اعتبار عهدیه در او لحاظ نمی شود، و لکن ابن مالک، عهدیه را به اعتبار افرادش در جنس لحاظ می کند.

بنابر این که ال جنسیه، تعیین افراد نمی کند، فرق بین اسم محلائی به «ال» جنس و اسم نکره اسم که «ال» ندارد به چه چیز است؟ باید گفت: اولاً: فرق لفظی وجود دارد که اسم محلی به لام را معرفه می دانند و ثانیاً: فرق در معنا است که مصنف اشاره کرده است: «هو الفرق بین المطلق والمقید».

توضیح مطلب این که اسم مطلق از همه قیود رها شده و از نظر ماهیت و فرد به هیچ چیز مقید نیست. لذا بر فرد واحد و تمام افراد و مراتب بین این دو صدق می کند، ولی اگر مقید شود؛ مثل: «رجل مؤمن او کافر» بر همان مقدار مقید صدق خواهد کرد و در این جا اسم جنس بدون «ال» مطلق است و اسم محلی به لام جنس مقید است به حصر خاصی از ماهیت که در ذهن به تابعیت افرادش حضور داشته باشد، زیرا ال آن حقیقت را به همان حصه مقید کرده است، به خلاف اسم نکره که هیچ قیدی ندارد.

تنبیه

ابن عصفور گفته است که در عبارت هایی مثل: «مررت بهذا الرجل» نحو یون جایز دانسته اند که الرجل نعت برای هذا یا این که عطف بیان باشد و این قاعده در هر جایی که اسم اشاره با مشار الیه خود ذکر شود می آید، ولی چون نحو یون در عطف بیان

شرط می‌دانند که معطوف، اعراف از معطوف علیه باشد و در این مثال چنین نیست. قول ابن عصفور مشکل می‌شود و چون توجه به اشکال داشته گفته است: الرجل اعراف از هذا می‌باشد، چون ال در او برای تعریف حضوری است و نفس رجل افاده جنس می‌دهد، پس در الرجل دو چیز به وجود می‌آید: تعریف حضوری و اشاره به جنس، که از ناحیه ذات رجل استفاده می‌شود، بنابراین الرجل اعراف از هذا خواهد بود. اما در صورتی که الرجل نعت باشد ال در او برای عهد خواهد بود، نه برای حضور. بنابراین معنای «مررت بهذا الرجل»؛ یعنی «رجل معهود» و دلالت بر حضور نمی‌کند و فقط اسم اشاره که متبوع است دلالت بر معنای حضور می‌کند، پس اسم اشاره بر این توجیه اعراف از الرجل خواهد بود، چون دلالت بر حضور دارد و الرجل دلالت بر حضور ندارد. ابن عصفور گفته است: معنای کلام سیبویه همین است.

وجه سوم: ال زایده است و معنای زایده بودن این است که وجود و عدمش مساوی است، خود بر دو قسم آمده است:

اول: زاید و لازم که در دو مورد می‌آید: مورد اول: جایی که اسمی مثل موصول باشد؛ مانند الذی و التی و فروع آنها (تثنیه و جمع الذی و التی) و در تمام اینها ال لازم است که نمی‌تواند حذف گردد. اما بنا بر قول علمایی که تعریف موصول را به واسطه صله می‌دانند، لام زاید است و اما آنهایی که تعریف موصول را به لام می‌دانند. پس لام در نزد آنان لازم است، بدون این که زاید باشد.

دوم: مثل مواردی که ال داخل بر اسمای عَلم منقوله می‌شود، مشروط به این که از زمان نقل همراه باشد، در این موارد هم ال لازم و زاید است، چون تعریف علم به واسطه ال نیست؛ مثل: النضر که علم برای یکی از اجداد رسول الله است که اول اسم ذهب بوده است. النعمان که اسم خون بوده، پس نقل داده شده است برای دو نفر: نضر بن کنانه و ابن منذر. این که ال در آن لازم است چون از اول با لام نقل داده شده است،

پس تغییر آن امکان ندارد و نیز اللات و العزی علم است برای دو بت مشهور که اول اسم فاعل از لَتَّ يَلَتَّ (مضاعف) بوده است (مثل مَدَّ يَمَدُّ ماد) بعد از نقل تاء آخر تخفیف داده شده است و العزی بر وزن معلی مؤنث عزیزه و این دو اسم از اول نقل با ال بوده‌اند و نیز علم ارتجال آن که از چیز دیگری منقول نباشد، ال زایده لازمه بر او داخل می‌شود مشروط به این که از اول برای علمیت وضع شده و به ال استعمال شده باشد؛ مثل السموئل بر وزن سفرجل، برای علم است حاریاء از شعراء حماسه عرب که یهودی بوده است ال در او لازم و زاید است و هم چنین است علم بالغلبه در صورتی که با ال در چیز دیگر غیر از معنای اصلیش غلبه کرده باشد؛ مثل البیت که اسم جنس است ولی با همین لفظ در کعبه غلبه کرده است و هم چنین المدینه که با ال غلبه در شهر رسول الله کرده است و النجم که غلبه در نجم مخصوص ثریا کرده است. در این موارد ال لازم است و زاید.

۲. آنجایی که ال زاید باشد و لازم نباشد؛ یعنی حذفش جایز باشد و خودش بر دو قسم است:

الف) این که بسیار در لسان فصحای عرب استعمال شود.

ب) آن که استعمالش زیاد نباشد.

مثال اول: اعلام منقوله که از اول بدون ال بوده است و اشاره به معنای اولش موجود است و صلاحیت ال را هم دارد تا به واسطه آن به معنای اول اشاره شود؛ مثل عباس، حارث و ضحاک که نقل داده شده از صیغه مبالغه، علم برای اشخاص قرار گرفته است و در وقت علمیت معنای اصلی آنها هم لحاظ شده است، پس استعمال ال زایده در این الفاظ زیاد است و در نزد فصحا گفته می‌شود: العباس و الضحاک. استعمال ال در اینها متوقف بر سماع است و لذا در مثل محمد و احمد که اعلام منقول می‌باشند ال زایده استعمال نمی‌شود.

مثال دوم: که استعمال آن قلیل است بر دو نوع است: ۱. آن که فقط در ضرورت شعری واقع می‌شود. ۲. آن که در نثر به طور قلیل می‌آید. مثال اول: «ال» در شعر «بعد امّ العمر و...» که بر یزید و عمرو داخل شده است. و در شعر: «رأيت الوليد بن يزيد مبارکاً...».

اعباء جمع عباً به معنای امور سخت است.

لام داخل بر ولید در این بیت از قسم قبلی است که به معنای اصلی اشاره دارد و بعضی گفته‌اند: ال داخل بر یزید، برای تعریف است و چون گاهی اسمای اعلام به صورت نکره می‌آید، مثل: (رأيت زیداً او زیداً) زید، نکره است؛ همان طوری که در قول شاعر آمده است: «علا زیدنا یوم التقا رأس زیدکم»؛ بلند کرد زید ما، سر زید شما را در روز جنگ به شمشیر برنده یمنی که دو لب او برنده بود.

در این بیت، زید به صورت نکره استعمال شده است و با اضافه بر ضمیر متکلم معرفه شده است و هم چنین در عمر گفته‌اند: به صورت نکره استعمال شده است و با ال، معرفه شده است و در ال داخل بر بنات الأوبر که در شعر آمده اختلاف شده است:

ولقد جنیتک أکموأ وعساقلاً ولقد نهیتک عن بنات الأوبر

جنیتک فعل فاعل مفعول اول و مفعول دوم اکماء است؛ یعنی چیدم تو را. اکماء و عساقل جمع عسقول (به ضم عین بر وزن عصفور نوع مخصوصی از کما است که به آن شحمة الارض گفته می‌شود) و بنات أوبر مرکب اضافی است و علم است برای گیاه مخصوص مثل «ابن لبون» که علم شده است برای شتر مخصوص. نحو یون در ال داخل بر آن بر چهار قول هستند: قول اول این که زاید است، زیرا بنات أوبر علم است که در وقت جمع بر بنات جمع بسته می‌شود؛ همان طوری که ابن عرس هنگام جمع، بر بنات جمع بسته می‌شود و بر بنون جمع بسته نمی‌شود: پس کسی نمی‌گوید: بنو اوبر و بنو عرس، چون از غیر ذوی العقول می‌باشند، پس نباید بر مذکر جمع بسته

شود بلکه جمع بر مؤنث می باشد.^۱

۲. قول سخاوی که گفته است ال زاید نیست و گرنه باید وجودش کالعدم باشد و در این صورت باید اعراب غیر منصرف داشته باشد، زیرا غیر منصرف است، چون علمیت و وزن الفعل دارد.^۲ جواب سخاوی این است که با وجود ال غیر منصرف از اعراب خود ممنوع می شود، چه این که ال زاید باشد یا غیر زاید، چون تنوین با وجود ال در او نمی آید.

۳. این که ال الاوبر مثل ال در العباس است که برای اشاره به منقول عنه آمده است، چون او بر وزن افعِل صفت است.

۴. این که «ال» در الاوبر برای تعریف آمده است، چون او بر نکره است؛ مثل ابن لبون که در شعر جریر نکره آمده است: «وابن اللبون اذا مالز فی قرن...» ابن لبون برای شتر دو ساله علم شده است و لَزَّ ماضی مجهول، صوله مصدر به معنای جستن حیوان نر بر ماده جهت جفت گیری است. البذل، بضم باء جمع باذل، والقناعیس جمع قنعاس، یعنی شتران بزرگ. شاهد مثال در ابن لبون است که نکره آمده است و ال در آن برای تعریف است؛ مانند بنات الاوبر. مبرد هم قائل به همین قول است، ولیکن این قول ضعیف است، زیرا او بر غیر منصرف است و اگر نکره باشد یکی از دو سبب منع صرف بر طرف می شود.

مثال قسم دوم (ال زاید به طور قلیل در نثر آمده باشد): «ادخلوا الاول فالاول» و «جاؤوا الجماء الغفیر»؛ آمدند جماعت بسیار که زمین را پوشیده‌اند. الجماء مأخوذ از جم به معنای کثرت است و منظور از مثال اول این که به ترتیب داخل شوید. بنابر قرائت بعضی که آیه «لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» به فتح یاء مضارع خوانده‌اند تا به

۱. در مثال آمده است (بنو فلان بنات او بر) در هنگام تحقیر.

۲. چون علمیت و وزن الفعل دارد.

معنای خروج باشد، نه اخراج، اذل حال خواهد بود و باید بدون ال باشد و هم‌چنین در الجَمَاء و الاذل چون این اسما حال می‌باشند باید بدون لام باشند. پس ال در آنها زاید است البته در آیه احتمال دیگری هم وجود دارد و آن این که مفعول مطلق باشد به حذف مضاف: «خروج الاذل». بنابر این احتمال ال زاید نیست. زمخشری هم بر اساس قرائت فتح یاء، همین وجه را ذکر کرده است.

تنبیه

هارون الرشید نامه‌ای به قاضی ابویوسف نوشت و از او درباره قول شاعر سؤال کرد:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن	وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم
فأنت طلاق والطلاق عزيمة	ثلاث، ومن يخرق أعق وأظلم

اگر مدارا کنی ای هند! پس مدارا کردن با میمنت است و اگر قطع زوجیت کنی پس قطع الفت نحس‌تر است، پس تو رها شده‌ای و طلاق عزم راسخ است و سه مرتبه و با ستم بیشتر خواهد بود.

در الطلاق عزیمه جمله معترضه است که بین موصوف (طلاق) و صفتش (ثلاث) فاصله می‌باشد.

سؤال هارون از ابویوسف این بود: در صورتی که ثلاث رفع یا نصب داده شود، چه چیز لازم می‌آید؟ هنگامی که سؤال به ابویوسف رسید می‌گوید: با خود گفتم مسئله، هم نحوی و هم فقهی است. لذا خود را از اشتباه مصون ندانستم و اکتفا به رأی خود نکردم. نزد کسانی رفتم و او را در فراشش ملاقات کردم و مسئله را از او پرسیدم، در جواب گفت: اگر ثلاث رفع داده شود طلاق واحد واقع می‌شود، چون «انت طالق» جمله واحد و ثلاث مربوط به جمله بعد است (الطلاق عزیمه ثلاث) و در این جمله

ال در الطلاق استغراق صفاتی است، به معنای طلاق کامل؛ یعنی: «انطلاق التام عزيمة وثلاث»؛ در طلاق کامل باید دو صفت باشد عزيمة و عدد ثلاث، با این توجیه جمله معترضه بین صفت و موصوف واقع نمی شود.

در ادامه گفت: اگر ثلاث نصب داده شود با این جمله، سه طلاق واقع می شود، زیرا معنای کلام به این شکل است: «انت طالق ثلاثاً» با این توجیه جمله و «الطلاق عزيمة» معترضه است که بین خبر (طالق) و تمیزش (ثلاثاً) قرار گرفته است تقدیرش چنین است: «انت طالق ثلاثاً» بین طالق و ثلاثة جمله: «والطلاق عزيمة» واقع شده است. ابویوسف می گوید: جواب کسانی را به هارون نوشتم، او جوایزی برای من فرستاد و آنها را برای کسانی فرستادم. پایان خلاصه.

ولکن هر یک از اعراب رفع و نصب می تواند بر ثلاثة و واحده دلالت کند. توضیح مطلب: در این مقام چهار احتمال وجود دارد: دو احتمال بر تقدیر رفع ثلاث و دو احتمال بر تقدیر نصب آن.

احتمال اول: ثلاث مرفوع و ال در الطلاق استغراق مجازی باشد که دلالت بر کمال می کند. در این صورت بر طلاق واحد دلالت می کند: «انت طالق والطلاق الكامل عزيمة ثلاثة» و بنابر این تقدیر جمله: «الطلاق عزيمة» معترضه نیست.

احتمال دوم: ثلاث مرفوع و ال در الطلاق برای عهد ذکری باشد؛ مثل آیه ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾. در این آیه ال در الرسول برای عهد ذکری است و بر اساس این احتمال دلالت می کند بر وقوع طلاق ثلاثة؛ یعنی: «انت طالق وهذا الطلاق ثلاثة» بنابراین جمله «والطلاق عزيمة ثلاثة» اخبار از وقوع سه طلاق است؛ یعنی طلاقی که واقع شد دارای این صفات است چون ال در الطلاق معهود به همان طلاق است و ممکن است ال برای استغراق حقیقی باشد، زیرا در این صورت به مقتضای «ال» استغراقی شامل همه افراد شود، پس مبتدا عام می شود و خبرش خاص و این جایز

نیست، زیرا اخبار از عام به خاص جایز نمی‌باشد. لذا نمی‌توان گفت: «الحيوان انسان». چون بعضی از حیوانات انسان نیستند پس اگر گفته شود: «کل الطلاق عزيمه ثلاث» صحیح نخواهد بود، زیرا تمام طلاق‌ها این گونه نمی‌باشند.

احتمال سوم: ثلاثاً منصوب باشد، بنابر این که مفعول مطلق برای طالق قرار گیرد، البته با حذف مضاف؛ یعنی: «انت طالق طلاقاً ثلاثه» و بر این فرض بر وقوع ثلاثه دلالت می‌کند، زیرا تقدیر این است: «فانت طالق طلاقاً ثلاثه» و جمله «والطلاق عزيمه» معترضه بین مفعول مطلق و عاملش قرار می‌گیرد.

احتمال چهارم: ثلاثاً حال از ضمیر مستتر در عزيمه باشد؛ یعنی: «انت طالق والطلاق الكامل عزيمه هي حالكونه ثلاثاً» بر اساس این تقدیر نیز جمله بر وقوع سه طلاق دلالت نمی‌کند، زیرا معنایش این است: تو طالق هستی و طلاق کامل عزيمه است در حالی که سه طلاق باشد. جمله «وانما يقع مانواه» جواب از سؤال مقدر است که وقوع طلاق به این احتمالات ممکن نیست و در جواب می‌گوید: وقوع طلاق به اعتبار توجیهات بانیت متکلم حاصل می‌شود، پس اگر نیت نداشته باشد احتمالات، اعتباری ندارند.

این تحقیقی که تا به حال در شعر انجام گرفت بنا به مقتضای دلالت ظاهری الفاظ با قطع نظر از قرینه خارجی بود، ولیکن با ملاحظه قرینه خارجی‌ای که شاعر در آخر قصیده ذکر کرده مراد وی سه طلاقه است:

فبيني بها أن كنت غير رفيقة وما لأمريء بعد الثلاث مقدّم

پس باید به سبب این سه طلاق، جدا شوی، اگر مداراکننده نباشی، و مرد نمی‌تواند بعد از سه طلاق اقدامی به سوی زن و زندگی نماید.

از این شعر فهمیده می‌شود که مراد شاعر «سه طلاق» است.

البته از آن جا که مبنای فقه اهل بیت این است که نمی‌توان در یک صیغه، سه طلاق

واقع ساخت، پس این شعر بر اساس مذهب غیر شیعه خواهد بود.

مسئله

کوفیون و بعضی از بصریون و عده‌ای از متأخرین اجازه داده‌اند که ال نایب ضمیر مضاف الیه بشود؛ مثل آیه: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زید الظهر والبطن» در این مثال‌ها ال جانشین ضمیر مضاف الیه شده است تقدیر آیه: «ان الجنة هي مأويه» و «مررت برجل حسن وجهه» و «ضرب زید ظهره وبطنه». اما کسانی که این قول را قبول ندارند گفته‌اند: در مثال‌های ذکر شده باید ضمیر در تقدیر گرفته شود؛ یعنی «فإن الجنة هي المأوى» و «ضرب زید الظهر منه».

بنابر قول اول، ابن مالک نیابت ال از ضمیر را در غیر صله جایز دانسته است نه در صله، زیرا در جمله صله باید خود ضمیر ذکر شود، چون رابط بین صله و موصول است و اگر ال جانشین آن شود رابط ضعیف خواهد شد.

زمخشری در آیه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ گفته است که تقدیر آیه: «وعلم الأسماء بالمسمیات» بوده و ال جانشین المسمیات شده است، بنابراین ال جانشین اسم ظاهر گردیده است. ابوشامه درباره شعر: «بدأت بـ» بسم الله «في النظم أولاً» گفته است: ال در النظم جانشین یاء متکلم است: «في نظمی» و یاء جانشین اسم ظاهری که مناسب باشد، ولكن این خلاف قول نحویون است، زیرا نزد آنها معروف است که ال جانشین ضمیر غایب می‌گردد، ای: «في نظمه».

مسئله

از امور غریب این است که بنابر حکایت قطرب ال برای استفهام می‌آید. وی گفته است که «ال فعلت؟»، به معنای «هل فعلت» است، پس باید همزه به جای هاء آمده

باشد. غریب بودن این قول به جهت این است که حرف ثقیل همزه به جای حرف خفیف (هـاء) آمده است، چون هـاء اخف از همزه است و قاعده عکس می‌باشد؛ مثل آن چه سیبویه گفته است که آل در اصل اهل بوده و الف جانشین هـاء شده است، چون الف اخف از تمام حروف است، نه همزه.

أما

بالفتح والتخفيف. علی وجهین:

أحدهما: أن تكون حرف استفتاح بمنزلة ألا، وتكثر قبل القسم كقوله:

أما والذي أبكى وأضحك، والذي أمات وأحيا، والذي أمره الأمر

وقد تبدل همزتها هاء أو عيناً قبل القسم، وكلاهما مع ثبوت الألف وحذفها، أو تحذف الألف مع ترك الإبدال، وإذا وقعت أن بعد «أما» هذه كسرت كما تكسر بعد ألا الاستفتاحية.

والثاني: أن تكون بمعنى حقاً أو أحقاً، على خلاف في ذلك سيأتي، وهذه تفتح بعدها «أنّ» كما تفتح بعد حقاً، وهي حرف عند ابن خروف، وجعلها مع أنّ ومعمولها كلاماً تركّب من اسم و حرف كما قاله الفارسي في «يا زيد» وقال بعضهم: هي اسم بمعنى حقاً وقال آخرون: هي كلمتان، الهمزة للاستفهام، و «ما» اسم بمعنى شيء، وذلك الشيء حق، فالمعنى أحقاً، وهذا هو الصواب، وموضع «ما» النصب على الظرفية كما انتصب «حقاً» على ذلك في نحو قوله:

أحقاً أنّ جيرتنا استقلوا (فنيتنا ونيتهم فريق)

وهو قول سیبویه، وهو الصحيح، بدلیل قوله:

أفي الحق أني مغرم بك هائم (وأنك لا خل هواك ولا خمر)

فأدخل عليها «في»، و«أن» وصلتها مبتدأ، والظرف خبره، وقال المبرد: حقاً مصدر

لحقّ محذوفاً، و«أن» وصلتها فاعل.

و زاد المألقي لـ«أما» معنى ثالثاً، وهو أن تكون حرف عرض بمنزلة لولا، فتختص بالفعل، نحو «أما تقوم» و «أما تقعد» وقد يدعى في ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريري مثلها في ألم وألا، وأنّ «ما» نافية، وقد تحذف هذه الهمزة كقوله:

ما ترى الدهر قد أباد معدّاً وأباد السّراة من عدنان

أما

به فتح همزه و تخفيف ما، به سه وجه آمده است:

۱. حرف استفتاح و به منزله الاباشد. شارح رضی رحمته الله گفته است: اما و الامركب اند از: همزه استفهام انکاری، لا و ما نافية، چون استفهام انکاری معنای نفی را افاده می دهد، پس نفی در نفی اثبات است و غالباً اما قبل از قسم واقع می شود؛ مثل قول شاعر:

أما والذي أبكى وأضحك، والذي أمات وأحيا، والذي أمره الأمر

کلمه اما قبل از و الذي که قسم است واقع شده است، چون واو برای قسم است. در کلمه اما شش لغت آمده است: اما، هما، عما، هم، عم و ام. و چنانچه اما بعد از ان واقع شود، میم اما کسره داده می شود؛ همان طوری که بعد از الاستفهامیه همزه آنّ کسره داده می شود و نون در لام و میم ادغام می گردد.

۲. به معنای حقّاً یا حقّاً (مركب از همزه استفهامیه و حقّاً) می آید، بنابر اختلافی که به زودی به آن اشاره می شود. حال اگر به این معنا بیاید آنّ بعدش مفتوح می باشد، زیرا کلام بعد از آن در حکم مفرد است و ان مفتوحه با اسم و خبرش تأویل به مفرد می رود. در این قسمت میان نحویون اختلاف است که آیا اسم است یا حرف. نزد ابن خروف، حرف است و اما را با ان و دو معمولش جمله می داند که مركب از اسم و حرف است.

همان طوری که فارسی منادا و حرف ندا (یا زید) را کلامی مرکب از اسم و حرف می‌داند و گفته است: یا عامل در اسم است، زیرا نایب فعل ادعو و اطلب می‌باشد. قول دیگر این که اما اسم بسیط است به معنای حقاً می‌باشد. قول سوم این که مرکب از همزه استفهام و مانکره است به معنای شیء و مجموع آن کنایه از حقاً است. در نزد مصنف نیز همین قول، صحیح است. بنابراین کلمه ما اسم و ظرفیت، محلاً منصوب است، همان طوری که حقاً در شعر شاعر منصوب (بنابر ظرفیت) آمده است:

أَحَقًّا أَنْ جِئْتَنَا اسْتَقْلُوا فَنَيْتِنَا وَنَيْتَهُمْ فَرِيقُ

آیا سزاوار است که همسایگان ما کوچ کرده‌اند. پس نیت ما و نیت ایشان مختلف است. شاهد مثال در حقاً هست که بعد از همزه، منصوب است.

قول سیبویه نیز مطابق با قول مصنف است. دلیل ظرف بودن حقاً در این بیت، قول شاعر است:

أَفِي الْحَقِّ أَنِّي مَغْرَمٌ بِكَ هَائِمٌ وَأَنْكَ لَا خَلَّ هَوَاكُ وَلَا خَمْرُ

در این شعر الحق به دلیل دخول فی، ظرف واقع شده است، پس در شعر قبل هم أَحَقًّا ظرف می‌باشد و در این دو بیت اَنّْ با صله خود تأویل به مصدر می‌رود و مبتدا است و خبرش ظرف (احقاً) است. تقدیر شعر اول: «أاستقلال جیرتنا حقاً» و در شعر دوم: «أاعزامی بك حقاً».

قول چهارم، قول مبرد است که گفته است: مفعول مطلق برای فعل مقدر است و تقدیرش چنین است: «حق حقاً» و اَنّْ با دو معمول خود که تأویل به مصدر می‌رود، فاعل فعل مقدر است؛ یعنی: «أحق استقلال جیرتنا حقاً».

۳. قول ما لقی^۱ است که گفته است: اما برای عَرْض (به فتح عین و سکون راء)

۱. ابو عبدالله محمد بن علی بن خضر فقیه لغوی تاریخی فی الطبقات انه مات فی ست و ثلاثین و ستمائة نقل از روّضات الجنّات.

می آید، پس مخصوص فعل است؛ مثل لولا و لوما که از حروف عرض می باشند؛ مانند: «أما نقوم» و «أما تقعد» و بنابر وجه سوم ادعا شده است که همزه برای استفهام تقریری است مثل کلمه ألم و آلا و ما نافیة که مابعدش را نفی می کند. بر هر حال گاهی همزه اما حذف می شود و ما باقی می ماند؛ مثل قول شاعر:

ما ترى الدهر قد أباد معدّا وأباد السّراة من عدنان

ما تری در اصل اما تری بوده است، اباد فعل ماضی به معنای اهلك، معدّا (به فتح میم و تشدید دال) نام یکی از سران قبیله و از اجداد رسول الله است. (معدّ بن عدنان) و سراة اسم جمع به معنای اخبار است.

در این شعر همزه اما به دلیل ضرورت شعری حذف شده است.

أَمَّا

بافتح والتشديد.

وقد تبدل ميمها الأولى ياء، استثقلاً للتضعيف، كقول عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلاً أيما إذا الشمس عارضت فيضحى، وأيما بالعشيّ فيخصر

وهو حرف شرط وتفصيل وتوكيد:

أما أنها شرط فیدل لها لزوم الفاء بعدها، نحو ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ﴾^١ الآية، ولو كانت الفاء للعطف لم تدخل على الخبر، إذ لا يعطف الخبر على مبتدئه، ولو كانت زائدة لصح الاستغناء عنها، ولما لم يصح ذلك وقد امتنع كونها للعطف تعين أنها فاء الجزاء.

فإن قلت: قد استغنى عنها في قوله:

فَأَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ (ولكن سيرا في عراض المواكب)

قلت: هو ضرورة، كقول عبد الرحمن بن حسان:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان
فإن قلت: فقد حذف في التنزيل في قوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَشُودَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾^١. قلت: الأصل: «فيقال لهم» أكفرتم، فحذف القول استغناء عنه بالمقول فتبعته الفاء في الحذف، ورب شيء يصح تبعاً ولا يصح استقلالاً، كالحاج عن غيره يصلي عنه ركعتي الطواف، ولو صلى أحد عن غيره ابتداء لم يصح على الصحيح، هذا هو قول الجمهور.

وزعم بعض المتأخرين أن فاء جواب «أما» لا تحذف في غير الضرورة أصلاً، وأن الجواب في الآية ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^٢ والأصل: فيقال لهم ذوقوا، فحذف القول وانتقلت الفاء إلى المقول، وأن ما بينهما اعتراض، وكذا قال في آية الجاثية ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^٣ الآية، قال: أصله فيقال لهم ألم تكن آياتي، ثم حذف القول وتأخرت الفاء عن الهمزة.

وأما التفصيل فهو غالب أحوالها كما تقدم في آية البقرة، ومن ذلك ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ﴾^٤ ﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ﴾^٥ ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ﴾^٦ الآيات، وقد يترك تكرارها استغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر، أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم، فالأول نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ * فَأَمَّا الَّذِينَ

١. آل عمران (٣) الآية ١٠٦.

٢. آل عمران (٣) الآية ١٠٦.

٣. الجاثية (٤٥) الآية ٣١.

٤. الكهف (١٨) الآية ٧٩.

٥. الكهف (١٨) الآية ٨٠.

٦. الكهف (١٨) الآية ٨٢.

آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصِمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ^١ أَي وأما الذين كفروا بالله فلهم كذا وكذا، والثاني نحو: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...^٢ أَي وأما غيرهم فيؤمنون به ويكلمون معناه إلى ربهم، ويدل على ذلك ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^٣ أَي كل من المتشابه و المحكم من عند الله، والإيمان بهما واجب، وكأنه قيل: وأما الراسخون في العلم فيقولون، وهذه الآية في «أما» المفتوحة نظير قولك في «إما» المكسورة «إما أن تنطق بخير وإلا فاسكت» وسيأتي ذلك، كذا ظهر لي، وعلى هذا فالوقف على «إلا الله» وهذا المعنى هو المشار إليه في آية البقرة السابقة فتأملها.

وقد تأتي لغير تفصيل أصلاً، نحو «أما زيد فمنطلق».

وأما التوكيد فقل من ذكره، ولم أر من أحكم شرحه غير الزمخشري، فإنه قال: فائدة «أما» في الكلام أن تعطيه فضل توكيد، تقول: زيد ذاهب، فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب وأنه بصدد الذهاب وأنه منه عزيمة قلت «أما زيد فذاهب» ولذلك قال سيبويه في تفسيره: مهما يكن من شيء فزيد ذاهب، وهذا التفسير مدل بغائتين: بيان كونه توكيداً، وأنه في معنى الشرط، انتهى.

ويفصل بين «أما» وبين الفاء بواحد من أمور ستة: أحدها: المبتدأ كآيات السابقة، والثاني: الخبر، نحو «أما في الدار فزيد» وزعم الصغار أن الفصل به قليل، والثالث: جملة الشرط، نحو ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ﴾^٤ الآيات. والرابع: اسم

١. النساء (٤) الآية ١٧٤ و ١٧٥.

٢. آل عمران (٣) الآية ٧.

٣. آل عمران (٣) الآية ٧.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٨٨ و ٨٩.

منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، نحو «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ»^١ الآيات. والخامس: اسم كذلك معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء، نحو «أما زيداً فاضربه» وقراءة بعضهم «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ»^٢ بالنصب، ويجب تقدير العامل بعد الفاء وقبل ما دخلت عليه؛ لأن «أما» نائبة عن الفعل، فكأنها فعل، والفعل لا يلي الفعل وأما نحو «زيد كان يفعل» ففي «كان» ضمير فاصل في التقدير، وأما «ليس خلق الله مثله» ففي ليس أيضاً ضمير لكنه ضمير الشأن والحديث، وإذا قيل بأن «ليس» حرف فلا إشكال، وكذا إذا قيل فعل يشبه الحرف، ولهذا أهملها بنو تميم؛ إذ قالوا «ليس الطيب إلا المسك» بالرفع. والسادس: ظرف معمول لـ «أما» لما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه أو للفعل المحذوف، نحو «أما اليوم فإني ذاهب»، وأما في الدار فإن زيداً جالس» ولا يكون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر إن لا يتقدم عليها فكذلك معموله، هذا قول سيبويه والمازني والجمهور، وخالفهم المبرد وابن درستويه والفراء، فجعلوا العامل نفس الخبر، وتوسع الفراء فجوز في بقية أخوات إن، فإن قلت «أما اليوم فأنا جالس» احتمل كون العامل «أما» وكونه الخبر، لعدم المانع، وإن قلت «أما زيداً فإني ضارب» لم يجز أن يكون العامل واحداً منهما، وامتنعت المسألة عند الجمهور، لأن «أما» لا تنصب المفعول، ومعمول خبر «إن» لا يتقدم عليها، وأجاز ذلك المبرد ومن وافقه على تقدير إعمال الخبر.

تنبيهان

الأول: أنه سمع «أما العبيد فذو عبيد» بالنصب، «وأما قريشاً فأنا أفضلها» وفيه عندي دليل على أمور، أحدها: أنه لا يلزم أن يقدر مهما يكن من شيء، بل يجوز أن

١. الضحى (٩٣) الآية ٩.

٢. فصلت (٤١) الآية ١٧.

يقدر غيره ممّا يليق بالمحلّ، إذ التقدير هنا مهما ذكرت، وعلى ذلك يتخرج قولهم «أما العلم فعالم» و «أما علماً فعالم» فهو أحسن ممّا قيل: إنّه مفعول مطلق معمول لما بعد الفاء، أو مفعول لأجله إن كان معرّفاً أو حال إن كان منكرّاً. والثاني: أنّ أمّا ليست العاملة؛ إذ لا يعمل الحرف في المفعول به. والثالث: أنه يجوز «أمّا زيدا فإني أكرم» على تقدير العمل المحذوف.

التنبيه الثاني: أنّه ليس من أقسام أمّا التي في قوله تعالى ﴿أَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^١ ولا التي في قول الشاعر:

أبا خراشة أمّا أنت ذا نفر فإنّ قومي لم تأكلهم الضبع
بل هي فيهما كلمتان؛ فالتّي في الآية هي أم المنقطعة وما الاستفهامية، وأدغمت الميم في الميم للتماثل، والتي في البيت هي أن المصدرية وما المزيّدة، والأصل: لأن كنت، فحذف الجار وكان للاختصار، فانفصل الضمير؛ لعدم ما يتّصل به، وجيء بـ«ما» عوضاً عن كان، وأدغمت النون في الميم للتقارب.

أَمَّا

به فتح همزه و تشديد ميم است و گاهی ميم اول به ياء تبديل می شود: ایما؛ مثل قول عمر بن ابی ربیعہ:

رأت رجلاً أيما إذا الشمس عارضت فيضحى، وأيما بالعشيّ فيخصر

در این شعر از امّا تعبیر به ایما شده است.

أمّا برای سه معنا می آید:

١. معنای شرط.

٢. تفصیل بین چند امر.

۳. توكيد؛ مثل آیه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ﴾ کلمه اما بر شرط دلالت می‌کند و جوابش به ترتیب: «فیعلمون» و «فیقولون» می‌باشد و بر تفصیل عقیده مؤمن و کافر و نیز بر تأکید دلالت می‌کند، زیرا با ایراد تقسیم و شرط اضل مطلب تأکید می‌شود و ممکن است گفته شود فاء برای عطف است، نه جواب شرط و لکن اگر برای عطف باشد نباید بر خبر داخل شود، زیرا عطف خبر بر مبتدا جایز نیست، در این آیه «فیعلمون» خبر برای الذین است و نیز فاء زاید هم نیست، چون وجود و عدمش مساوی نمی‌باشد، پس باید فاء جواب شرط باشد، چون از فاء بی‌نیاز نیستیم و اگر گفته شود که در قول شاعر مانند همین فاء ساقط شده است: «فَأَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ»؛ در جواب گفته می‌شود: ضرورت شعری مقتضای حذف آن بوده است و گرنه در اصل «فَلَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ» بوده است؛ نظیر قول عبدالرحمان حسان:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلاً

در این شعر «من يفعل» شرطیه است و جمله: «الله يشكرها» جواب آن است و چون جمله اسمیه است باید فاء داشته باشد و لکن از باب ضرورت شعری حذف شده است. تقدیرش: «فا الله يشكرها» می‌باشد.

اگر گفته شود که در قرآن بدون فاء آمده است؛ مثل آیه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ در این آیه فاء در جواب اما ذکر نشده است، لکن باید توجه داشت که در این آیه جواب اما محذوف است؛ یعنی: «فیقال اکفرتم».

در این جا فاء با جواب حذف شده است، چون جواب آن یقال است و با ذکر مقول قول (أكفرتم) از یقال بی‌نیاز هستیم و فاء تبعاً حذف شده است. البته حذف آن مستقلاً جایز نیست؛ نظیر نماز طواف که مستقلاً جایز نیست حذف گردد ولی در صورتی که طواف نیابتی می‌تواند نماز را هم تبعاً از طواف به جا آورد و لکن به تنهایی نمی‌تواند

نماز را نیابت از کسی بخواند.

آن چه گفته شد (فاء جواب حذف نمی شود) رأی جمهور نحویون است، ولکن بعضی از متأخرین گمان کرده اند که حذف فاء به هیچ وجه جایز نیست؛ نه مستقلاً و نه تبعاً و در آیه مذکور گفته اند: جواب اما جمله «فذوقوا العذاب» است؛ یعنی: «فیقال لهم ذوقوا» و «یقال لهم» حذف شده و فاء بر ذوقوا داخل شده است و بین جمله شرط ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ﴾ و جواب آن، «فذوقوا...» معترضه قرار گرفته است. هم چنین در آیه: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ جواب، محذوف باشد و تقدیر جواب: «فیقال لهم الم تکن آیاتی...» است، پس یقال حذف شده و فاء بر «لم تکن» داخل شده است و فاء از همزه متأخر گردیده است: (أفلم تکن...) تا این جا دلیل برای معنای اول بود.

اما معنای دوم افاده تفصیل است. مراد از تفصیل بیان اقسام است که بعد از ذکر اجمال می آید. این معنا به طور غالب در امایمی آید؛ همان طوری که در آیه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ...﴾ گفته شد. در آیه: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ... وَأَمَّا الْغُلَامُ... وَأَمَّا الْجِدَارُ﴾ اما برای تفصیل آمده است.

قابل توجه است که تفصیلی که به وسیله امایم داده می شود سه قسم است:

اول این که تمام اقسام ذکر شود؛ چنان چه در آیات گذشت.

قسم دوم این که چون با ذکر برخی اقسام از ذکر بقیه آن مستغنی می شویم؛ مثل آیه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ﴾ در این آیه قسم اول تفصیل ذکر شده و از قسم دوم (غیر مؤمنین و کفار) بی نیاز گشته است. تقدیر آیه: «فاما الذين كفروا فلهم كذا وكذا»؛ آنهایی که ایمان نیاورده اند جزای شان فلان امر است.

قسم سوم هم آن جایی است که بعضی اقسام ذکر می شود و به جای قسم دیگر

امری می‌آورند که جانشین آن باشد؛ مثل آیه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ تا این جا قسم اول از تفصیل است و قسم دوم عبارت است: «وَأَمَّا غَيْرُهُمْ فَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَكْلُونَ مَعْنَى إِلَى رَبِّهِمْ»، آنهایی که در قلوبشان زیغ نیست، ایمان به خدا می‌آورند و معنای آیه متشابه را به خدایشان واگذار می‌کنند و این جمله در آیه ذکر نشده است و به جای آن، جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» ذکر شده است که دلالت بر قسم دوم از تفصیل دارد؛ یعنی کسانی که راسخ در علم هستند می‌گویند ایمان به خدا آورده‌ایم و تمام آیاتی که می‌آید، چه متشابه و چه محکم، نزد خداوند است و ایمان به هر دو واجب است، پس گویا گفته شده است: «وَأَمَّا الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ فَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا».

معنای آیه در این جا (أَمَّا مَفْتُوحَةٌ است) نظیر جمله‌ای است که أَمَّا مَكْسُورَةٌ است: «أَمَّا أَنْ تَنْطِقَ بِخَيْرٍ وَالْأَفْسَكُ» در این مثال به جای معادل أَمَّا، جمله: «فَأَسْكُتُ» ذکر شده است که به زودی تفصیلش می‌آید.

این خلاصه مطالبی بود که در آیه مذکور برای من ظاهر گردید. بنابراین باید در این آیه بر «أَلَا اللَّهُ» وقف شود؛ یعنی «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» تا مربوط به هم باشند و جمله: «وَالرَّاسِخُونَ» ابتدای کلام در قسم دوم از تفصیلات أَمَّا است. همین معنا از آیه: ﴿لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ هم استظهار می‌شود؛ یعنی مؤمنین و کافرین به وسیله أَمَّا تفصیل داده شده است.

شایان توجه است که منظور از «رَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» بنابر عقیده شیعه، پیشوایان معصوم هستند که مؤید «مَنْ عِنْدَ اللَّهِ بِهِ عِلْمُ الدُّنْيَا» می‌باشند.

گاهی اما بدون تفصیل می‌آید که فقط دلالت بر شرط می‌کند؛ مثلاً «أَمَّا زَيْدٌ فَمِنْطَلَقٌ».

معنای سومی که از اما استفاده می شود، تأکید است. کسی را ندیده‌ام که این معنا را در اما با ادله محکم بیان کرده باشد، جز زمخشری که گفته: فایده اما تأکید بیشتری است که در کلام به وجود می آید، مثلاً در مثل «زید ذاهب» اگر قصد داشته باشی که او حتماً می رود، می گویی: «اما زید فذاهب» تا تأکید بیشتری در کلام حاصل گردد. لذا سیبویه گفته است: تفسیر کلمه اما جمله «مهما یکن من شیء فزید ذاهب» می شود، پس این تفسیر نزدیک کننده دو فایده است: افاده توكید و معنای شرطیت. پایان کلام زمخشری.

البتة قبلاً گفتم که بعد از اما، فاء می آید و بین این دو باید یکی از امور شش گانه فاصله شود:

۱. مبتدا؛ مثل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ...﴾ الذين مبتداء بین اما و فاء فاصله شده است و هم چنین است آیات دیگر که ذکر شد.

۲. خبر؛ مانند: ﴿أَمَّا فِي الدَّارِ فزید﴾ فی الدار خبر است که بین آن دو، فاصله شده است. صفار عقیده دارد که فاصله خبر، کم است.

۳. جمله شرطیه؛ مثل آیه: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَّعِيمٌ﴾ جمله شرطیه «ان كان من المقربين» فاصله شده است و جواب شرط مذکور و جوابی که فاء بر آن داخل شده، جواب شرطی است که اما دلالت بر آن می کند.

۴. اسمی که منصوب به جواب شرط باشد؛ مثل: ﴿فَأَمَّا إِلَيَّيْمٍ فَلَا تَقْهَرْ﴾ در این آیه یتیم منصوب است، چون جواب شرط ﴿فَلَا تَقْهَرْ﴾ است.

۵. اسمی که منصوب به فعل مقدر باشد که آن فعل به فعل بعد از فاء تفسیر شود؛ مانند: ﴿أَمَّا زیداً فاضربه﴾ در این مثال زید منصوب به اضرب است که با «فاضربه» تفسیر شده است و در آیه (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ) بنا بر قرائت نصب ثمود، نظیر مثال مذکور خواهد بود و تقدیر فعل باید بعد از جمله جزاء باشد، زیرا اگر قبل از جواب در تقدیر

گرفته شود باید قبل از اما باشد که لازم می‌آید فعل در عقب فعل باشد، چون اما جانشین فعل (مهما یکن من شیء) است، ولکن مخفی نماند که علت صحیح در این جا این است که بین اما و فاء فاصله می‌شود و در «اما اضرب زیداً فاضربه» بین اما و فاء، «اضرب زیداً» فاصله شده است و این فاصله در موارد شش‌گانه، ذکر نشده است، چون در نزد بعض نحویون اما جانشین «مهما یکن من شیء» نمی‌باشد.

بنابر قول کسانی که جانشین می‌دانند، فاعل بین دو فعل فاصله می‌شود. پس دو فعل در عقب هم قرار نمی‌گیرند. لذا در مواردی مثل: «زید کان یفعل ولیس خلق الله مثله» در کان و لیس ضمیر (اسم کان و لیس) است منتها در لیس ضمیر شأن است، بنابراین بین دو فعل به ضمیر مقدر، فاصله شده است. نیز گفته شده است که کان و لیس فعل است، ولکن به حرف شباهت دارند. لذا بنو تمیم لیس را عامل در اسم و خبر نمی‌دانند و گفته‌اند: «لیس الطیب الا المسک» که الطیب خبر لیس است که باید منصوب باشد، ولکن بنو تمیم مرفوع خوانده‌اند و لیس را عامل ندانسته‌اند. البته بعضی دیگر لیس را حرف می‌دانند، پس این چنین فعلی می‌تواند فعل دیگر را در عقب بیاورد.

۶. ظرفی که معمول اما باشد. چون در اما معنای فعل وجود دارد، لذا می‌تواند در ظرف عمل کند و یا این که ظرف معمول فعل محذوف باشد. مثال اول: «اما الیوم فانی ذاهب» و «اما فی الدار فان زیداً جالس» در این دو مثال اما عامل در ظرف جار و مجرور می‌باشد و ممکن نیست که عامل آنها ذاهب و جالس باشد، زیرا ذاهب و جالس خبر آن هستند و در جای خود ثابت شده است که معمول آن و یا معمول معمولش بر او مقدم نمی‌شود.

این قول سیبویه، مازنی و جمهور نحویین است، ولکن مبرد، ابن درستویه و فراء با نظر جمهور مخالف‌اند و تقدم معمول خبر را بر آن جایز می‌دانند و فراء این حکم را در بقیه اخوات آن توسعه داده است و اگر گفته شود: «اما الیوم فانا جالس» احتمال دارد

که اما عامل در یوم باشد. احتمال دیگر این که جالس در آن عمل کند، چون در این جا مانعی وجود ندارد و تقدم معمول خبر بر مبتدا بلا اشکال است ولی اگر بگوییم: «أما زیداً فأنی ضارب» ممکن نیست اما در زیداً عمل کند، چون در مفعول عمل نمی کند و نیز معمول ضارب هم نیست، زیرا معمول خبر آن بر خودش مقدم نمی شود، ولی بر مبنای مبرد و پیروانش، این مثال جایز است.

دو تنبیه

تنبیه اول: دو جمله از عرب ها شنیده شده است که طبق ظاهرش اما در «مفعول به» عمل می کند، جمله: «أما العبد فذو عبید» و جمله: «أما القریش او قریشاً فانا أفضلها». بحث درباره اعراب اسم بعد از اما است. قرائت مشهور و مطابق قیاس، رفع است، ولی در این دو جمله بنابر مفعول به منصوب خوانده شده است. بعضی از نحویون عقیده دارند که نصب، لغت بعضی از طوایف عرب است که در این صورت این دو مثال نمی تواند قاعده جدیدی را اثبات نماید، ولی بر مبنای سایر نحویین باید توجیه شود: توجیه اول که مصنف اشاره می کند، این است که جانشین اما لازم نیست «مهما یکن من شیء» باشد بلکه می تواند فعل دیگری مناسب با آن در تقدیر گرفته شود. در مثال ذکر شده می توانیم فعلی را جانشین کنیم که بتواند مفعول را نصب دهد، پس تقدیر در مثال «مهما ذکر العبد فهم ذو عبید و مهما ذکر القریش فانا افضلها»، جمله «أما العلم فعالم ای مهما ذکر العلم» است.

این توجیه بهتر از توجیه کسانی است که اسم منصوب را مفعول مطلق گرفته اند و یا کسانی که اسم منصوب را در صورتی که معرفه باشد مفعول لاجله می دانند؛ مثل «وَأما القریش فانا افضلهم» و یا حال گرفته اند در صورتی که نکره باشد مثل «وَأما قریشاً...» در هر دو صورت فعل شرط، عامل مفعول لاجله و عامل حال می باشد.

امر دوم (که دلیل توجیه مصنف است) این است که اما عامل نیست، چون حرف می‌باشد و حرف در مفعول به عمل نمی‌کند، پس کسانی که اما را بدون تقدیر فعل مناسب عامل در اسم منصوب می‌دانند، صحیح نیست.

امر سوم این است در جمله «أَمَّا زَيْدٌ فَأَنَّى أَكْرَمُ» جایز است که فعلی در تقدیر گرفته شود که زیداً مفعولش باشد و لازم نیست که آن فعل معمول آن باشد تا اشکال سابق پیش نیاید و آن فعل مقدر جانشین اما خواهد بود؛ یعنی: «مهما ذكرت زیداً فَأَنَّى أَكْرَمُ». البته توجیهات ذکر شده برای قرائتی که از عرب‌ها شنیده شده دو اشکال دارد: ۱. اتلاف بی فایده وقت. ۲. تکیه بر لغتی که وجودش مشکوک می‌باشد. ۳. توجیهات مذکور در این عبارت، بعضی از تحقیقات قبلی را نقض نمود، چون در مثال‌های نادرست دیگر هم می‌توان همین توجیهات را بیان نمود.

تنبيه دوم: کلمه اما در آیه: ﴿أَمَّا إِذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ از اقسام اما مذکوره نیست. هم

چنین اما در قول شاعر ابا خراشه:

أبا خراشة أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ فَاِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ

ابا خراشه! اگر تو صاحب نفر هستی پس گفتار قوم مرا نخورده است.

اما در آیه مرکب از دو کلمه ام منقطعه و ما استفهامیه است پس میم در میم ادغام شده است. اما در شعر هم مرکب از ان مصدریّه و ما زایده می‌باشد و در اصل «لَآنَ كُنْتَ» بوده است، پس حرف جار با فعل بعدش حذف شده و ضمیر متصل در کنت منفصل آورده شده است و به جای کان، ما زایده آمده؛ یعنی: «ان ما» بوده، نون در میم ادغام گردید. اما شده است.

إِذَا

المكسورة المشددة.

قد تفتح همزتها، وقد تبدل ميمها الأولى ياء، وهي مركبة عند سيبويه من إن وما، وقد تحذف ما كقوله:

سفته الرّواعد من صيّف وإن من خريف فلن يعد ما
أي إمّا من صيف وإمّا من خريف، وقال المبرد والأصمعي: «إن» في هذا البيت شرطية، والفاء فاء الجواب، والمعنى وإن سفته من خريف فلن يعدم الريّ، وليس بشيء؛ لأنّ المراد وصف هذا الوعل بالريّ على كل حال، ومع الشرط لا يلزم ذلك، وقال أبو عبيدة: «إن» في البيت زائدة.

«وإمّا» عاطفة عند أكثرهم، أعني إمّا الثانية في نحو قولك «جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو» وزعم يونس والفارسي وابن كيسان أنّها غير عاطفة كالأولى، ووافقهم ابن مالك، لملازمتها غالباً الواو العاطفة، ومن غير الغالب قوله.

يا ليتما أمّنا شالت نعامتها أيما إلى جنة أيما إلى نار
وفيه شاهد ثان، وهو فتح الهمزة، وثالث وهو الإبدال، ونقل ابن عصفور الإجماع على أن إمّا الثانية غير عاطفة كالأولى، قال: وإنّما ذكروها في باب العطف لمصاحبتها لحرفه، وزعم بعضهم أن «إمّا» عطفت الاسم على الاسم، والواو عطفت إمّا على إمّا، وعطف الحرف على الحرف غريب، ولا خلاف في أن إمّا الأولى غير عاطفة؛ لاعتراضها بين العامل والمعمول في نحو «قام إمّا زيد وإمّا عمرو» وبين أحد معمولي العامل ومعموله الآخر في نحو «رأيت إمّا زيدا وإمّا عمرا» وبين المبدل منه وبدله نحو قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَائِدَةً وَرَأَوْا الْعَذَابَ ۖ وَإِمَّا السَّاعَةَ﴾^١ فَإِنَّ مَا بَعْدَ الْأُولَى بَدَلَ مِمَّا قَبْلُهَا.

ولامّا خمسة معان:

أحدها: الشك، نحو: «جاءني إما زيد وإما عمرو» إذا لم تعلم الجائي منهما.
والثاني: الإيهام، نحو: ﴿وَأَخْرُونَ مُزْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^١.
والثالث: التخيير، نحو: ﴿إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾^٢، ﴿إِمَّا أَنْ تُلْقَى
وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى﴾^٣ ووهم ابن الشجري؛ فجعل من ذلك ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا
يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^٤.

والرابع: الإباحة، نحو «تعلم إما فقهاً وإما نحواً» و«جالس إما الحسن وإما
ابن سيرين»، ونازع في ثبوت هذا المعنى لـ «إمّا» جماعة مع إثباتهم إياه لـ «أو».
والخامس: التفصيل، نحو ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^٥ وانتصابهما على هذا على الحال
المقدّرة، وأجاز الكوفيون كون إمّا هذه هي إن الشرطية وما الزائدة، قال مكي: ولا يجيز
البصريون أن يلي الاسم أداة الشرط حتى يكون بعده فعل يفسره، نحو ﴿وَإِنْ أَمْرًا
خَافَتْ﴾^٦ وردّ عليه ابن الشجري بأنّ المضمّر هنا: كان، فهو بمنزلة قوله:

قد قيل ذلك إن حقاً وإن كذباً (فما اعتذارك من قول إذا قيلاً؟)

وهذه المعاني لـ «أو» كما سيأتي، إلا أن إمّا يبنى الكلام معها من أول الأمر على ما
جيء بها لأجله من شك وغيره، ولذلك وجب تكرارها في غير ندور، و«أو» يفتح
الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره، ولهذا لم تتكرر.

وقد يستغنى عن إمّا الثانية بذكر ما يغني عنها نحو «إمّا أن تتكلّم بخير وإلاّ
فاسكت» وقول المثقّب العبدى:

١. التوبة (٩) الآية ١٠٦.

٢. الكهف (١٨) الآية ٨٦.

٣. طه (٢٠) الآية ٦٥.

٤. التوبة (٩) الآية ١٠٦.

٥. الإنسان (٧٦) الآية ٣.

٦. النساء (٤) الآية ١٢٨.

فأعرف منك غني من سميني فإمّا أن تكون أخي بصدق
 عدوّاً أتّقيك وتثّقيني وإلا فاطرحني واتخذني
 وقد يستغنى عن الأولى لفظاً كقوله:
 سقته الرّواعد من صيّف وإن من خريف فلن يعد ما
 البيت، وقد تقدم، وقوله:
 تلمّ بدار قد تقادم عهدا وإمّا بأموال ألم خيالها
 أي إمّا بدار، والفراء يقيسه؛ فيجيز «زيد يقوم وإمّا يقعد» كما يجوز «أو يقعد».

تنبيه

ليس من أقسام إمّا التي في قوله تعالى ﴿فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا﴾^١ بل هذه إن الشرطية وما الزائدة.

إمّا

بالكسر وتشديد. گاهی همزه فتح داده می شود و گاهی میم اولش تبدیل به یاء می شود: «ایما». ابن قاسم گفته است این لغت بنی تمیم و بنی اسد و بنی عبدالقیس است و در نزد سیبویه امّا مرکب از ان و ما است و لذا گاهی ما از آخرش حذف می شود و فقط ان می ماند؛ مثل قول نمر بن تولب:

سقته الرّواعد من صيّف وإن من خريف فلن يعد ما
 رعدهای تابستانی آن گوسفندان را سیراب می کند و یا از باران های پاییزی. پس هرگز سیرابی آنها معدوم نمی شوند.

در این شعر از کلمه امّا که در اصل «ان ما» بوده، ما حذف شده و فقط ان باقی مانده

است ولکن مبرد و اصمعی گفته‌اند: ان در این بیت شرطیه است و فاء (فلن بعدما) داخل بر جواب شده است. لذا تقدیر این طور است: «وان سقته من خریف فلن یعدم الراي»؛ اگر ابرهای پاییز آن حیوان را سیرآب کند هر آینه معدوم نمی‌شود سیرآب شدن آن حیوان.

ولی این قول صحیح نیست، زیرا مراد شاعر این است که در هیچ زمانی این وصف نابود نمی‌شود؛ چه باران تابستان ببارد و چه باران پاییز و هیچ گاه مشروط به شرطی نیست. اما اگر آن شرطیه باشد فقط در زمان وجود شرط آن وصف باقی خواهد بود. از نظر ابو عبده، ان در آن بیت زاید است ولی قول او مردود است، زیرا ان بعد از واو عاطفه زاید واقع نمی‌شود و در مثال: «جاءني إِمَّا زَيْدٌ وَإِمَّا عَمْرُو» پس اَمَّا دوم حرف عطف است، نزد اکثر نحویون و اَمَّا اول حرف عطف نیست. جمعی از نحویون مثل یونس و ابن کیسان گمان کرده‌اند که اما دوم نیز برای عطف نمی‌آید. ابن مالک هم از آنها پیروی کرده است به این دلیل که غالباً واو عاطفه با آن ذکر می‌شود، پس اگر اَمَّا برای عطف باشد جمع بین دو عاطف خواهد شد. از موارد غیر غالبی که واو ذکر نشده در قول شاعر است که در مذمت مادرش که او را عاق کرده سروده است:

يا ليتما أَمَّنَّا شالت نعماتها أَيْمًا إِلَى جَنَّةٍ أَيْمًا إِلَى نَارٍ

ای کاش مادر ما بالا رود باطن پای او (کنایه از مرگ) یا به سوی بهشت و یا به سوی جهنم. ایما همان اَمَّا است که میم اول تبدیل به یاء شده است و در ایما دوم واو نیامده است و این شعر مجموعاً سه چیز را اثبات می‌کند:

۱. واو در ایما دوم نیامد؛ ۲. میم اول به یاء تبدیل شده؛ ۳. به فتح همزه آورده است. ابن عصفور نقل اجماع کرده است که اَمَّا دوم عاطفه نیست و جواب داده است از این که نحویون اَمَّا را در ردیف حروف عطف شمرده‌اند و به همین جهت است که غالباً با واو عاطفه ذکر می‌شود. پس مصاحب با حرف عطف است.

بعضی گمان کرده‌اند که اما و حرف واو هر دو برای عطف است، ولی هر یک برای عطف چیزی است: اما برای عطف اسم بر اسم ماقبل و واو برای عطف إِمَّا بر إِمَّا ما قبل. شارح رضی، در توضیح این قول گفته است: این قول به نقل از اندلسی است که به نظر او إِمَّا اول و دوم هر دو با هم حرف عطف است، نه هر یک مستقلاً و مطابق قاعده باید متصل به هم ذکر شوند، ولی یکی از آن دو بر دیگری مقدم شده است تا اعلام کند حکمی که حرف عطف برای آن آمده بر اساس یقین نیست بلکه بر شک استوار است، پس بین دو اما فاصله شده است و با واو اما دوم بر اما اول عطف می‌شود تا یکی شوند سپس ما بعد اما دوم را عطف بر ماقبل اما اول نمایند.

البته بر اصل این مطلب اعتراضاتی وارد است، ولیکن درباره منشأ قول این افراد تحقیق بجایی می‌توان انجام داد، و مصنف در رد قول آنها می‌گوید: عطف حرف بر حرف (اما بر اما) امر غریبی است که تا به حال شنیده نشده است.

هم چنین اختلافی در بیان نحو یون نیست که اما اول در جمله: «قام اما زید و اما عمرو» حرف عاطفه نیست، زیرا گاهی بین عامل و معمول واقع می‌شود؛ چنان چه در مثال بین قام و فاعلش (زید) ذکر شده است و زمانی بین بدل و مبدل منه ذکر می‌گردد؛ مانند آیه «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَائُودَ وَنَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِذَا السَّاعَةُ» در این آیه عذاب بدل از «ما توعدون» است. در این صورت حرف عطف (إِمَّا) باید در مثال اول معمول را عطف بر عامل و در مثال دوم بدل را عطف بر مبدل منه کند، در حالی که این امر جایز نیست و نیز گاهی بین دو معمول واقع می‌شود که باید یکی از آنها بر معمول دیگر عطف شود که عامل در هر دو یک امر است.

معانی إِمَّا

برای إِمَّا پنج معنا ذکر کرده‌اند:

اول: برای شك آورده می‌شود؛ مثل: «جاءني إِمَّا زَيْدٌ وَإِمَّا عَمْرُو»، البته در صورتی که متکلم جاهل باحدهما باشد.

دوم: ابهام مخاطب؛ یعنی مخاطب را به شك بیندازند؛ مثل آیه (وآخرن مرجون لأمر الله إِمَّا يَعْذِبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ). آیه در باره کعب بن مالک و هلال بن امیه نازل گردید که از جنگ تبوک تخلف کردند، پس آیه به طور ابهام و تشکیک نازل شد در این وجه متکلم عالم است؛ برخلاف مخاطب.

سوم: تخییر؛ یعنی مخاطب را بین چند چیز مخیر می‌سازند؛ مانند آیه: «إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا» و در آیه: «إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى». بعضی گفته‌اند: تخییر باید بعد از طلب باشد.

ابن شجری آیه «إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ...» را از این قسم دانسته‌اند، که این برداشت، اشتباه است.

چهارم: اباحه. معنای اباحه این است که مخاطب ملزم به انجام تمام مصادیق یا بعضی آنها نیست، پس می‌تواند تمام مصادیق را انجام دهد یا همه یا بعضی از آنها را ترک نماید؛ مثل «تَعْلَمُ إِمَّا فَهْمًا وَإِمَّا نَحْوًا». جماعتی در اثبات این معنا برای إِمَّا نزاع دارند با این که آن را ثابت کرده‌اند.

پنجم: تفصیل. معنای تفصیل این است که چیزی را اجمالاً ذکر کنند و سپس به واسطه إِمَّا به بیان اقسامش پردازند؛ مثل آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» در این آیه ضمیر «هدیناه» به انسان برمی‌گردد که به طور اجمال هدایت انسان ذکر شده است و بعد از هدایت ممکن است هدایت را قبول کرده باشند (شکر) یا آن را قبول نکرده باشند (کفور). باید توجه داشت که مراد از هدایت ارائه طریق است و نصب اسم بعد از اما بنابر این است که حال مقدر باشد و مراد از حال مقدر این است که آن صفت (شاکر و کفور) در زمان عامل خود (هدینا) وجود نداشته باشد و فقط در

تقدیر گرفته شود مثل آیه مذکور، اما کوفیون جایز می دانند که اما در این آیه مرکب از ان شرطیه و ما باشد. مکی بر آنان اعتراض کرده است که ان شرطیه مخصوص فعل است؛ همان طوری که بصریون پذیرفته اند. اگر گفته شود که چگونه در آیه: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ﴾ و آیه ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ ان بر اسم داخل شده، در جواب می گوئیم: در این گونه موارد بعد از ان فعل در تقدیر گرفته می شود؛ ای: «ان استجارك احد وان خافت امرأة» ولی در این آیه فعل تقدیر گرفته نمی شود و دلیل تقدیر مذکور، «استجارك» و «خافت» است که بعدش ذکر شده است. در این جا ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ فعلی ذکر نشد تا بر تقدیر دلالت کند. شجری گفته است: در این آیه هم می توانیم کان را در تقدیر بگیریم؛ مثل قول شاعر نعمان بن منذر:

قد قيل ذلك إن حقاً وإن كذباً فما اعتذارك من قول إذا قبيلاً؟

ای: «ان کان حقاً وان کان کذباً» و جواب شرط جمله «ما اعتذر» است و مانافیه و اعتذارك مصدر مضاف و من در «من قولك» زاید است.

این معانی پنج گانه که برای اما ذکر شد برای اونیز اثبات شده است، اما فرق بین آن دو این است که إِمَّا هرگاه برای یکی از معانی می آید ابتدا کلام، در همان معنا ظاهر می باشد؛ مثل: «جائنی إِمَّا زید و إِمَّا عمرو» در این جمله از اول تردید و شک ظاهر است. لذا باید اما در بیشتر معانی تکرار شود. اما در کلمه او که برای معانی خود آورده می شود، ابتدا معنا به طور جزم و قطع ظاهر است و شک و تردید بعد از کلمه او به وجود می آید؛ مانند: «جائنی زید» در این جمله شک و تردید وجود ندارد، اما وقتی گفته شود: «او عمرو» شک و تردید حاصل می گردد. لذا کلمه او تکرار نمی شود.

قابل توجه است که اگر او و اما برای معنای دیگری (ابهام، تخییر) آورده شود همان فرق را با هم دارند.

گاهی اولین اما ذکر می‌شود و به جای اما دوم، کلامی می‌آید که از ذکر آن مستغنی می‌شویم؛ چنان چه در اما مفتوحه گفته شد. مثال اما مکسوره: «أَمَّا تَتَكَلَّمُ بِخَيْرٍ وَالْأَفَاسُكْتُ» به جای «أَمَّا اسْكُتْ»، «الْأَفَاسُكْتُ» ذکر شده است و قول شاعر:

فَأَمَّا أَنْ تَكُونَ أَخِي بِصَدَقٍ فَأَعْرِفْ مِنْكَ غَثِي مِنْ سَمِينِي
وَالْأَفَاطِرْحَنِي وَاتَّخِذْنِي عَدُوًّا أَتَّقِيكَ وَتَتَّقِينِي

پس یا باید برادر راست‌گویی برای من باشی پس می‌شناسم لاغری خود را از چاقی خود و الا پس دور شو از من و مرا دشمن خود فرض کن، پس پرهیز کنم از تو و پرهیز کنی از من. کلمه اما برای تردید است، غَثَّ به معنای لاغری، سمین به معنای چاقی است. در این شعر اما اول ذکر شده و به جای اما دوم «الْأَفَاطِرْحَنِي» آمده است. گاهی از ذکر اما اول بی‌نیاز می‌شویم؛ مثل: «سَقَتَهُ الرِّوَاعِدُ مِنْ صَيْفٍ...» که تقدیرش این است: «أَمَّا مِنْ صَيْفٍ وَأَمَّا مِنْ خَرِيفٍ»، لذا به سبب اما دوم از ذکر اما اول بی‌نیاز هستیم.

و شعر:

تَلَمَّ بَدَارٌ قَدْ تَقَادَمَ عَهْدُهَا وَأَمَّا بِأَمْوَاتٍ آلَمَ خِيَالُهَا

تلم: تنزل، اموات: بقبور. تقدیر این شعر: «أَمَّا بَدَارٌ وَأَمَّا بِأَمْوَاتٍ» می‌باشد که اما اول حذف شده است، چون اما دومی ما را از آن بی‌نیاز می‌کند. فراء حذف اما اول را قیاسی می‌داند، پس در نزد او جایز است که گفته شود: «زَيْدٌ يَقُومُ أَمْ يَقْعُدُ» چنان چه گفته می‌شود: «زَيْدٌ يَقُومُ أَوْ يَقْعُدُ».

تنبیه

کلمه اما در آیه: «فَأَمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا» از اقسام ذکر شد نیست، بلکه مرکب از ان شرطیه و ما زایده است.

أَوْ

حرف عطف، ذكر له المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر.

الأول: الشك، نحو ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾^١.

والثاني: الإيهام، نحو ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^٢ الشاهد في

الأولى، وقول الشاعر:

نحن أو أنتم الأولى ألفوا الحق فبعداً للمبطلين وسحقاً

والثالث: التخيير، وهي الواقعة بعد الطلب، وقبل ما يمتنع فيه الجمع نحو «تزوج

هنداً أو أختها» و «خذ من مالي درهماً أو ديناراً».

فإن قلت: فقد مثل العلماء بآيتي الكفارة والفدية للتخيير مع إمكان الجمع. قلت:

يُمتنع ويجوز الجمع بين الإطعام والكسوة والتحرير اللاتي كلّ منهنّ كفارة وبين

الصيام والصدقة والنسك اللاتي كلّ منهنّ الفدية، بل تقع واحدة منهنّ كفارة أو فدية

والباقى قرينة مستقلة خارجة عن ذلك.

والرابع: الإباحة: وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع، نحو

«جالس العلماء أو الزهاد» و «تعلم الفقه أو النحو» وإذا دخلت «لا» الناهية

امتنع فعل الجميع نحو: ﴿وَلَا تُطِيعْ مِنْهُمْ إِنَّمَا أَوْ كَفُّورًا﴾^٣ إذ المعنى لا تطع أحدهما،

فأيّهما فعله فهو أحدهما، وتلخيصه أنّها تدخل للتّهيّ عما كان مباحاً، وكذا حكم النهي

الداخل على التخيير، وفاقاً للسيرافي، وذكر ابن مالك أن أكثر ورود «أو» للإباحة في

التشبيه نحو: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^٤، والتقدير نحو: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ

١. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٣.

٢. سبأ (٣٤) الآية ٢٤.

٣. الإنسان (٧٦) الآية ٢٤.

٤. البقرة (٢) الآية ٧٤.

أَذْنِي^١ فلم يَخْصَّهَا بِالمَسْبُوقَةِ بالطلب.

والخامس: الجمع المطلق كالواو، قاله الكوفيون والأخفش والجرمي، واحتجوا بقول توبة:

وقد زعمت لئن لي بآني فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها
وقيل: «أو» فيه للإبهام، وقول جرير:
جاء الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدر
والذي رأيته في ديوان جرير «إذ كانت» وقوله:
وكان سيان أن لا يسرحوا نعماً أو يسرحوه بها، واغترت السوح
أي: وكان الشأن: أن لا يرعوا الإبل وأن يرعوها سيان لوجود القحط، وإنّما قدّرنا
«كان» شأنية لئلا يلزم الإخبار عن النكرة بالمعرفة، وقول الراجز:

إنّ بها أكتل أو رزاماً خويريين ينقفان إلهاماً
إذ لم يقل «خويراً» كما تقول «زيد أو عمرو لصّ» ولا تقول لصّان، وأجاب الخليل
عن هذا بأنّ «خويريين» بتقدير «أشتم» لا نعت تابع، وقول النابغة:

قالت: ألا ليتما هذا الحمام لنا إلى حمامتنا أو نصفه فقد
فحسبوه فآلفوه كما ذكرت تسعاً وستين لم تنقص ولم تزد
ويقويه أنّه روي «ونصفه» وقوله:

قوم إذا سمعوا الصّريخ رأيتهم ما بين ملجم مهره أو سافع
ومن الغريب أن جماعة - منهم ابن مالك - ذكروا مجيء أو بمعنى الواو، ثمّ ذكروا
أنّها تجيء بمعنى «ولا» نحو: ﴿وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾^٢ وهذه هي
تلك بعينها، وإنّما جاءت «لا» توكيداً للنفي السابق، ومانعة من توهم تعليق النفي

١. النجم (٥٣) الآية ٩.

٢. النور (٢٤) الآية ٦١.

بالمجموع، لا بكل واحد، وذلك مستفاد من دليل خارج عن اللفظ وهو الإجماع، ونظيره قولك «لا يحل لك الزنى والسرقة» ولو تركت لا في التقدير لم يضر ذلك. وزعم ابن مالك أيضاً أنّ أو التي للإباحة حالة محلّ الواو، وهذا أيضاً مردود؛ لأنّه لو قيل «جالس الحسن وابن سيرين» كان المأمور به مجالستهما معاً ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما، هذا هو المعروف من كلام النحويين، ولكن ذكر الزمخشري عند الكلام على قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^١ أنّ الواو تأتي للإباحة، نحو «جالس الحسن وابن سيرين» وأنّه إنّما جيء بالفلذكة دفعاً لتوهم إرادة الإباحة في ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾^٢ وقلّده في ذلك صاحب الإيضاح البياني، ولا تعرف هذه المقالة لنحوي.

والسادس: الإضراب كـ«بل» فعن سيبويه إجازة ذلك بشرطين: تقدّم نفي أو نهي، وإعادة العامل، نحو «ما قام زيد أو ما قام عمرو» و«لا يقيم زيد أو لا يقيم عمرو» ونقله عنه ابن عصفور، ويؤيده أنّه قال في ﴿وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾^٣ ولو قلت: أو لا تطع كفوراً انقلب المعنى، يعني أنّه يصير إضراباً عن النهي الأوّل ونهياً عن الثاني فقط، وقال الكوفيون وأبو عليّ وأبو الفتح وابن برهان: تأتي للإضراب مطلقاً، احتجاجاً بقول جرير:

ماذا ترى في عيال قد برمت بهم لم أحص عدّتهم إلّا بعدّاد؟
كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي
وقراءة أبي السّمّال ﴿أَوْ كُلُّهَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾^٤ بسكون واو «أو»،

١. البقرة (٢) الآية ١٩٦.

٢. البقرة (٢) الآية ١٩٦.

٣. الإنسان (٧٦) الآية ٢٤.

٤. البقرة (٢) الآية ١٠٠.

واختلف في ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾^١ فقال القراء: بل يزيدون، هكذا جاء في التفسير مع صحته في العربية، وقال بعض الكوفيين بمعنى الواو، وللبصريين فيها أقوال؛ قيل: للإيهام، وقيل: للتخيير؛ أي إذا رآهم الرائي تخير بين أن يقول هم مائة ألف أو يقول: هم أكثر؛ نقله ابن السجري عن سيبويه؛ وفي ثبوته عنه نظر؛ ولا يصح التخيير بين شيئين الواقع أحدهما؛ وقيل: هي للشك مصروفاً إلى الرائي، ذكره ابن جني، وهذه الأقوال - غير القول بأنها بمعنى الواو - مقولة في ﴿وَمَا أَمُرُّ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾^٢، ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^٣.

والسابع: التقسيم نحو «الكلمة اسم أو فعل أو حرف» ذكره ابن مالك في منظومته الصغرى وفي شرح الكبرى، ثم عدل عنه في التسهيل وشرحه فقال: تأتي للتفريق المجرد من الشك والإيهام والتخيير، وأمّا هذه الثلاثة فإنّ مع كلّ منها تفريقاً مصحوباً بغيره، ومثّل بنحو ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا﴾^٤، ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾^٥ قال: وهذا أولى من التعبير بالتقسيم؛ لأنّ استعمال الواو في التقسيم أجود نحو «الكلمة اسم وفعل وحرف» وقوله:

وننصر مولانا، ونعلم أنّه
ومن مجيئه بأو قوله:

فقالوا: لنا ثنتان، لا بدّ منهما
صدور رماح أشرعت أو سلاسل

انتهى.

١. الصافات (٣٧) الآية ١٤٧.

٢. النحل (١٦) الآية ٧٧.

٣. البقرة (٢) الآية ٧٤.

٤. النساء (٤) الآية ١٣٥.

٥. البقرة (٢) الآية ١٣٥.

ومجيء الواو في التقسيم أكثر لا يقتضي أن «أو» لا تأتي له، بل إثباته الأكثرية للواو يقتضي ثبوته بقلّة لـ«أو»، وقد صرح بثبوته في البيت الثاني، وليس فيه دليل؛ لاحتمال أن يكون المعنى لابدّ من أحدهما، فحذف المضاف، كما قيل في «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ»^١ وغيره عدل عن العبارتين، فعبر بالتفصيل، ومثله بقوله تعالى: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى»^٢، «قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ»^٣ إذ المعنى: وقالت اليهود، كونوا هوداً، وقالت النصارى، كونوا نصارى، وقال بعضهم: ساحر، وقال بعضهم: مجنون، فأو فيهما لتفصيل الإجمال في «قَالُوا» وتعسف ابن الشجري فقال في الآية الأولى: إنها حذف منها مضاف و واو وجملتان فعليتان، وتقديره: وقال بعضهم - يعني اليهود - كونوا هوداً، وقال بعضهم - يعني النصارى - كونوا نصارى، قال: فأقام «أَوْ نَصَارَى»^٤ مقام ذلك كله، وذلك دليل على شرف هذا الحرف، انتهى.

والثامن: أن تكون بمعنى «إلا» في الاستثناء، وهذه ينتصب المضارع بعدها بإضمار أن كقولك «لأقتلته أو يسلم» وقوله:

وكنّت إذا غمزت قناة قوم
كسرت كعوبها أو تستقيما

وحمل عليه بعض المحققين قوله تعالى: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً»^٥ فقدّر «تَفْرِضُوا»^٦ منصوباً بأن مضمرة، لا مجزوماً بالعطف على «تَمْسُوهُنَّ»^٧ لئلا يصير المعنى لا جناح عليكم فيما يتعلّق بمهور النساء

١. الرحمن (٥٥) الآية ٢٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٣٥.

٣. الذاريات (٥١) الآية ٥٢.

٤. البقرة (٢) الآية ١٣٥.

٥. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

٦. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

٧. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ فِي مَدَّةِ انْتِفَاءِ أَحَدِ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ، مَعَ أَنَّهُ إِذَا انْتَفَى الْفَرَضُ دُونَ الْمَسِيسِ لَزِمَ مَهْرُ الْمَثَلِ، وَإِذَا انْتَفَى الْمَسِيسُ دُونَ الْفَرَضِ لَزِمَ نَصْفُ الْمَسْمِيِّ، فَكَيْفَ يَصَحُّ نَفْيُ الْجَنَاحِ عِنْدَ انْتِفَاءِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ؟ وَلَأَنَّ الْمَطَّلَقَاتِ الْمَفْرُوضِ لَهُنَّ قَدْ ذَكَرْنَ ثَانِيًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾^١ الْآيَةَ، وَتَرَكَ ذِكْرَ الْمَمْسُوسَاتِ لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْمَفْهُومِ، وَلَوْ كَانَ ﴿تَفَرِّضُوا﴾^٢ مَجْزُومًا لَكَانَتِ الْمَمْسُوسَاتُ وَالْمَفْرُوضُ لَهُنَّ مُسْتَوِيَيْنِ فِي الذِّكْرِ، وَإِذَا قَدَّرْتُ «أَوْ» بِمَعْنَى إِلَّا خَرَجَتْ الْمَفْرُوضُ لَهُنَّ عَنِ مِشَارَكَةِ الْمَمْسُوسَاتِ فِي الذِّكْرِ.

وَأَجَابَ ابْنُ الْحَاجِبِ عَنِ الْأَوَّلِ بِمَنْعِ كَوْنِ الْمَعْنَى مَدَّةَ انْتِفَاءِ أَحَدَهُمَا، بَلْ مَدَّةٌ لَمْ يَكُنْ وَاحِدَ مِنْهُمَا، وَذَلِكَ بِنَفْيِهِمَا جَمِيعًا، لِأَنَّهُ نَكْرَةٌ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ الصَّرِيحِ، بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ لَا يَنْفِي إِلَّا أَحَدَهُمَا.

وَأَجَابَ بَعْضُهُمْ عَنِ الثَّانِي بِأَنَّ ذِكْرَ الْمَفْرُوضِ لَهُنَّ إِنَّمَا كَانَ لِتَعْيِينِ النِّصْفِ لَهُنَّ، لِالْبَيَانِ أَنَّ لَهُنَّ شَيْئًا فِي الْجُمْلَةِ.

وَقِيلَ: أَوْ بِمَعْنَى الْوَاوِ، وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُ الْمَفْسِّرِينَ: إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي رَجُلٍ أَنْصَارِيٍّ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ قَبْلَ الْمَسِيسِ وَقَبْلَ الْفَرَضِ، وَفِيهَا قَوْلٌ آخَرُ سَيَأْتِي.

وَالتَّاسِعُ: أَنَّ تَكُونَ بِمَعْنَى «إِلَى» وَهِيَ كَالَّتِي قَبْلُهَا فِي انْتِصَابِ الْمَضَارِعِ بَعْدَهَا بِأَنَّ مَضْمُرَةً، نَحْوُ «لَأَلْزَمْتُكَ أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِّي» وَقَوْلُهُ:

لَأَسْتَسْهَلَنَّ الصَّعْبَ أَوْ أَدْرِكَ الْمُنَى فَمَا انْقَادَتِ الْأَمَالُ إِلَّا لِصَابِرٍ

وَمَنْ قَالَ فِي ﴿أَوْ تَفَرِّضُوا﴾^٣ إِنَّهُ مَنْصُوبٌ جَوْزٌ هَذَا الْمَعْنَى فِيهِ، وَيَكُونُ غَايَةً لِنَفْيِ الْجَنَاحِ، لَا لِنَفْيِ الْمَسِيسِ، وَقِيلَ: أَوْ بِمَعْنَى الْوَاوِ.

١. البقرة (٢) الآية ٢٣٧.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

والعاشر: التقريب، نحو «ما أدري أسلم أو ودّع» قاله الحريري وغيره.
الحادي عشر: الشرطية، نحو «لأضربنه عاش أو مات» أي إن عاش بعد الضرب وإن مات، ومثله «لآتينك أعطيتني أو حرمتني» قاله ابن الشجري.
الثاني عشر: التبعية، نحو «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى»^١ ونقله ابن الشجري عن بعض الكوفيين، والذي يظهر لي أنه إنما أراد معنى التفصيل السابق؛ فإن كل واحد ممّا قبل «أو» التفصيلية وما بعدها بعض لما تقدّم عليهما من المجرّد، ولم يرد أنّها ذكرت لتفيد مجرّد معنى التبعية.

تنبيه

التحقيق أنّ «أو» موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدمون، وقد تخرج إلى معنى بل، وإلى معنى الواو، وأمّا بقية المعاني فمستفادة من غيرها، ومن العجب أنّهم ذكروا أنّ من معاني صيغة افعل التخيير والإباحة، ومثله بنحو «خذ من مالي درهماً أو ديناراً» أو «جالس الحسن أو ابن سيرين» ثمّ ذكروا أنّ أو تفيدهما، ومثّلوا بالمثالين المذكورين لذلك، ومن البين الفساد هذا المعنى العاشر، و «أو» فيه إنّما هي للشك على زعمهم، وإنّما استفيد معنى التقريب من إثبات اشتباه السلام بالتوديع؛ إذ حصول ذلك - مع تباعد ما بين الوقتين - ممتنع أو مستبعد.
وينبغي لمن قال: إنّها تأتي للشرطية أن يقول وللعطف لأنّه قدّر مكانها وإنّ، والحق أنّ الفعل الذي قبلها دالّ على معنى حرف الشرط كما قدّره هذا القائل، وأنّ أو على بابها، ولكنّها لمّا عطف على ما فيه معنى الشرط دخل المعطوف في معنى الشرط.

او

حرف عطف است. متأخرین، دوازده معنا برای آن ذکر کرده‌اند:

۱. شک؛ مثل آیه: ﴿لَبِشْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾؛ یک روز یا مقداری از روز را این جا درنگ کردیم.

۲. ابهام؛ مثل: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾؛ ما یا شما هر آینه بر هدایت و یا در گمراهی هستیم و قول شاعر:

نحن أو أنتم الأولى ألفوا الحق
فبعداً للمبطلين وسحقاً

ما یا شما، کسانی هستیم که حق را یافته است. پس هلاکت و عذاب برای کسانی که بر باطل هستند.

در این شعر کلمه او برای ابهام آمده است.

۳. تخییر. در این جا تخییر بعد از طلب واقع می‌شود و در جایی می‌آید که جمع بین افرادش جایز نباشد؛ مثل: «تزوج هنداً أو اختها» و «خذ من مالي ديناراً أو درهماً». در این دو مثال او به معنای تخییر است که بعد از طلب (تزوج و خذ) آمده است. جمع بین آنها جایز نیست و اگر اعتراض شود به دو آیه کفاره و فدیة؛ اول در سوره مائده: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةٍ﴾ و آیه سوره بقره: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ در این دو آیه، او برای تخییر آمده است با این که جمع بین آنها جایز است؟ در جواب این اعتراض گفته می‌شود که در خصال ثلاث که برای کفاره ذکر شد اگر به صورت واجب آورده شود، جمع بین آنها جایز نیست، چون هر یک را که اول آورد واجب، از بقیه ساقط می‌شود و دیگری قربة الى الله مستحبی آورده می‌شود.

٤. اباحه. این هم مثل تخییر بعد از طلب واقع می شود و این در جایی می آید که جمع بین آنها جایز باشد؛ مثل: «جالس العلماء أو الزهاد» و «تعلم الفقه أو النحو» مخاطب می تواند هر دو را انجام دهد.

حال اگر بعد از فعل نهی واقع شود؛ مثل: «وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ أَيْمًا أَوْ كُفُورًا» به مقتضای نهی دلالت بر امتناع جمیع افراد می کند؛ یعنی باید همه افراد را ترک نماید. چون معنای اباحه بعد از نهی این است: «لا تفعل احدهما واحدهما» و هر کدام را که به جا آورد احدهما را ترک نکرده است. خلاصه این که اگر بعد از نهی واقع شود، نهی از مباح بودن خواهد بود. این مسئله موافق با قول سیرافی است.

ابن مالک گفته است: اکثر مواردی که آو به معنای اباحه می باشد جایی است که منظور تشبیه باشد؛ مثل آیه: «فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» منظور از ضمیر هی قلوب آنها است که به حجاره یا چیزی شباهت دارد که سخت تر از حجاره باشد؛ یعنی: «یباح ان يشبه اشد قسوة» و نیز در جایی می آید که کلام برای اندازه گیری می باشد؛ مانند آیه: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»؛ مکان نزدیکی به مقدار قاب قوسین است و مباح است که نزدیک تر باشد. بنابراین ابن مالک اباحه را بعد از طلب و غیر آن می داند.

٥. جمع مطلق؛ مثل واو عاطفه. کوفیون، اخفش و جر می قائل به این معنی هستند. دلیل شان قول شاعر (نویه) است:

وقد زعمت لیلی بآئی فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها

لیلی گمان کرده است که من معصیت کار هستم و حال آن که تقوا می تواند به نفع هر کس باشد و معصیت به ضرر صاحب خود.

در این بیت کلمه او در «او علیها» برای جمع آمده است به معنای واو. بعضی گفته اند: او در این شعر برای ابهام است.

مثال دیگر، قول جریر:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدر

آورد خلافت را و خلافت برای او مقدر بود؛ چنان چه پروردگار موسی او را به نبوت در آورد.

به مقتضی تقدیری که شده بود در این شعر هم اوبه معنای واو آمده است: «او کانت له».

مصنف می‌گوید: در دیوان جریر، شعری را دیدم که به جای «او کانت»، «اذا کانت» نوشته شده بود و بنابراین تقدیر از محل بحث خارج است و مثال دیگر قول شاعر:

وكان سيان أن لا يسرحوا نعماً أو يسرحوه بها، واغترت السوح

همانند بود این که رها نشوند چهارپایان و این که رها شوند و میدان‌ها خالی از گیاه بود، منظور خشک‌سالی‌ای است که شتران به چرا روند یا نروند یکسان است.

سیان (به کسر سین) تثنیه سی به معنای مثل، يسرحوا به معنای رها کردن، النعم؛ یعنی چهارپایان، اغترت به معنای زمین خالی، سوح جمع ساحه به معنای میدان است. در این شعر کلمه اوبه معنای واو آمده است. در این جا کان را شأنیه گرفته‌اند؛ یعنی اسمش ضمیر شأن است تا آن که اخبار از اسم نکره به معرفه لازم نیاید، چون اگر اسم کان ضمیر شأن نباشد باید اسم او را سیان قرار دهیم و جمله «ان يسرحوا» را خبرش و چون اسم کان در اصل مبتدا است و مبتدا نکره می‌شود و جمله بعدش که تأویل به مصدر می‌رود معرفه می‌شود (سراحهم) خبرش معرفه خواهد بود و برای فرار از این اشکال اسم کان را ضمیر شأن قرار داده‌اند و لکن خبر دادن از معرفه به نکره در حال ضرورت اشکال ندارد.

و هم چنین قول شاعر دیگر (اسدی) که به صورت رجز سروده است:

إنّ بها أكتل أو رزانا خویرین ینقنان إلهاما

اکتل بر وزن احمد، رزان اسم دو نفر است و خویرین تثنیه تصغیر خارب به معنای

دزد است. ینفقان مأخوذ از نقف به معنای شکستن سر است؛ یعنی در آن محل اکتل و رزان است دو دزد کوچک که می‌شکنند سرها را.

در این شعر او به معنای واو آمده است؛ یعنی: «و رزانا»، چون خویرین تشنیه آمده است؛ همان طور که گفته می‌شود: «زید و عمرو قائمان» اما اگر به معنای واو نباشد باید خبر مفرد بیاید، نه تشنیه؛ مثل: «زید او عمرو لَصَّ» و لکن خلیل گفته است: خویرین حال از ما قبلش نیست بلکه جمله مستقل است، بنابراین اگر او به معنای اصلی خود باشد اشکالی ندارد، چون فعل اِشْتَم در تقدیر گرفته می‌شود. پس صفت برای آن دو نخواهد بود.

و شعر نابغه ذبیانی:

قالت ألا ليتما هذا الحمام لنا إلى حمامتنا أو نصفه فقد

فحسبوه فالفوه كما ذكرت تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد

گفته است ای کاش این گروه کبوتر برای ما می‌بود و به کبوتران ما اضافه می‌شد و نصف آن هم اضافه می‌شد و مجموعاً صد می‌شدند. پس حساب کردند مجموعاً صد تا بودند نه زیادت و نه کمتر.

در این شعر او به معنای واو آمده است (و نصفه) و این که بعضی به واو خوانده‌اند، مؤید همین تقدیر است و شاعر دیگر گفته است:

قوم إذا سمعوا الصَّريخ رأيتهم ما بين ملجم مهره أو سافع

آنها قومی هستند که هرگاه صدای استغاثه بشنوند ببینید آنها را بعضی اسبان را مهار کرده و برخی کاکل اسبان را گرفته‌اند.

در این جا هم کلمه او در «او سافع» به معنای واو است.

عده‌ای؛ از جمله ابن مالک گفته‌اند: او به معنای واو می‌آید. سپس گفته‌اند: کلمه او به معنای ولا هم می‌آید و این قول در میان نحویون غریب است و دلیلشان آیه قرآن

است: (لیس علی الاعمی حرج ولا علی المریض حرج ولا علی انفسکم أن تأکلوا من بیوتکم أو بیوت آبائکم...) کلمه حرج به معنای سختی و تنگی است که مأخوذ از حرجه به معنای درختی که در جای تنگی باشد گرفته شده است و شاخه‌های آن در میان هم رفته باشد. گفته‌اند: کلمه او در جمله «او بیوت آبائکم» به معنای «ولا بیوت آبائکم» است، اما این قول صحیح نیست و کلمه او در این جا به معنای واو است و لا نافیة برای تأکید نفی آمده و دلالت دارد که نفی معلق بر مجموع نیست؛ مثل: «ما دخل زید وعمرو» در این مثال احتمال دارد که نفی با واو عاطفه متعلق به مجموع (زید عمرو) باشد؛ یعنی مراد نفی مجبیء زید با معیت عمرو مراد باشد، نه به طور انفرادی و چون این احتمال در آیه وجود دارد لذا لا نافیة در تقدیر گرفته می‌شود تا این که این احتمال برطرف شود. گرچه این مطلب از اجماع استفاده می‌شود، اما تقدیر گرفتن لا مطلب را مؤکد می‌کند؛ نظیر: «لا یحلّ لك الزنی والسرقة» که اگر بدون لا باشد احتمال تعلق نفی به مجموع آن دو با هم دیگر محتمل است، ولی اگر «ولا السرقة» باشد این احتمال برطرف می‌شود و عبارت: «ولو ترکت لا فی التقدیر لم یضر...»؛ یعنی اگر در آیه لا تقدیر گرفته نشود ضرری به معنا نمی‌زند، چون اجماع مسلمین مطلب را می‌فهماند. ابن مالک گمان کرده است: او در معنای اباحه در همه جا می‌تواند جانشین واو شود چون اصل در اباحه واو است، اما این قول هم مردود است، زیرا در عبارتی مثل: «جالس الحسن وابن سیرین» امثال امر به مجالست هر دو خواهد بود و اگر مجالست یکی باشد امر امثال نمی‌شود و اگر در مثال مذکور او آورده شود امثال به یکی از آن دو حاصل می‌شود و معروف در میان نحویون این است که فرق بین واو و او به همین حاصل می‌شود.

ولکن از کلام زمخشری استفاده می‌شود که واو برای اباحه می‌آید، زیرا در آیه: «فَصِیَامُ ثَلَاثَةِ اَیَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ»؛ کسی که قربانی پیدا نکند پس باید

روزه بگیرد سه روز در حج و هفت روز وقت مراجعت که مجموعاً ده روز می شود. زمخشری گفته: چون واو عاطفه است برای اباحه می آید؛ مثل: «جالس الحسن وابن سيرين» پس واو در «و سبعة اذا رجعت» برای اباحه است. لذا این آیه وجوب احدهما را می رساند؛ یعنی سه روز در حج و یا هفت روز در زمان مراجعه، ولكن با جمله «وتلك عشرة كاملة» این احتمال برطرف می شود با عبارت: «انما جئى بالفلذكة...» کلمه فلذکه مأخوذ از فذلک است که علم شده است برای هر اجمالی که بعد از تفصیل باشد در منجد آمده است الفذلکه مصدر مجمل او خلاصه ما فصل اولاً حساباً کان او غيره احتمال می دهیم مصدر جعلی از فذلک باشد مثل (حوقله) که مصدر جعلی از کلمه لا حول و لا قوة است و در این مطلب صاحب کتاب ایضاً البيان از زمخشری پیروی کرده است.

مخفی نماند که جواب زمخشری داده شد.

٦. اضراب از معطوف علیه به معطوف؛ مثل بل. از سیبویه نقل شده است که مشروط به دو شرط می باشد:

الف) این که نهی و یا نفی بر او مقدم شود؛

ب) عامل در معطوف اعاده گردد؛ مثل: «ما قام زيد أو قام عمرو» و «لا يقيم زيد أو لا يقيم عمرو». نقل این مطلب از سیبویه به واسطه ابن عصفور است. مؤید نسبت این قول به سیبویه این است که در آیه: «وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ أَيْمَاءُ أَوْ كَفُوراً» گفته است: اگر بگویی «او لا تطع كفوراً» معنای آیه منقلب می شود؛ یعنی به سبب تکرار عامل بعد از او اضراب حاصل می شود و اراده متکلم به نهی دوم منحصر می گردد، پس در نزد سیبویه تکرار عامل نهی و نفی بعد از او معنای آن را منحصر در اضراب می کند.

ولكن كوفيون، ابو علي فارسي، ابوالفتح جني وابن برهان گفته اند: اضراب در کلمه او مشروط به شرطی نیست. پس تکرار عامل و تقدم نهی یا نفی لازم نیست. دلیل

آنها شعر جریر بن عطیه است که گفته است:

ماذا ترى في عيال قد برمت بهم لم أحص عدّتهم إلّا بعدّاد؟
كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي

ای معاویه! چه نظر داری درباره اولاد و عیال من در حالی که از آنها ناراحت هستم و نمی‌توانم عده آنها را حساب کنم، مگر به سبب حساب کننده و عده آنها هشتاد نفر بود؛ بلکه زیاده‌تر از هشتاد نفر به هشت نفر دیگر و اگر امیدواری من به تو نبود هر آینه اولاد خود را می‌کشتم.

در این شعر کلمه او بدون هیچ شرطی برای اضراب آمده است و نیز به این آیه استدلال کرده‌اند: ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ در این آیه قرائت مشهور به فتح همزه است. بنابر این قرائت از محل نزاع خارج است و ابی‌السّمّال به سکون واو قرائت کرده است. بنابر این قرائت گفته‌اند: او بدون شرط برای اضراب آمده است.

نحویون در آیه: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ اختلاف کرده‌اند. فراء گفته است: او به معنای اضراب است، پس تقدیر در آیه «بل یزیدون» است. صاحب مجمع البیان (شیخ طبرسی) اضراب را در آیات قرآن بعید می‌داند، چون خداوند به همه چیز دانا است، لذا اضراب در باره خداوند نیاز به توجیه دارد. مصنف هم با تکیه به قول مفسرین، اضراب را در آیات ذکر کرده است. رضی الدین درباره اضراب گفته است: اضراب از جهل متکلم نیست بلکه به سبب آن چه در نظر مردم نمایان است حاصل می‌گردد، پس در آیه: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ چون در نظر مردم نمایان بود که بر صد هزار ارسال شده است پس اضراب می‌شود به آن چه واقع امر (یزیدون) بوده است. در سایر آیات قرآنی نیز همین طور است.

چون معنای اضراب در این آیه احتیاج به توجیه دارد، کوفیون او را به معنای واو گرفته‌اند، اما بصریون دارای اقوالی هستند، برخی گفته‌اند: برای ابهام است و عده‌ای دیگر برای تخییر فرض کرده‌اند. چون معنای تخییر در آیه روشن نیست، مصنف

چنین تفسیر کرده است: «أَيُّ إِذَا رَأَاهُمُ الرَّائِي تَخِيرَ بَيْنَ...»؛ کسی که ظاهر امر حضرت یونس را مشاهده می‌کرد مخیر بود که بگوید بر صدهزار است یا بیشتر. همین وجه را شجری از سیبویه نقل کرده است، لکن در ثبوت این نقل از سیبویه نظر است، چون تخیر بین دو شی‌ای است که هنوز واقع نشده باشد، نه بین دو امری که یکی از آنها واقع شده است. بعضی گفته‌اند: او در آیه برای شک است و چون شک از ناحیه خداوند محال است منظور شک از بیننده خواهد بود؛ یعنی کسانی که قوم حضرت یونس را می‌دیدند شک در صد و بیشتر داشتند. ابن جنی هم این قول را ذکر کرده است. این وجوهی که در آیه ذکر شد در آیه: ﴿وَمَا أَمُرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ و هم چنین آیه: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ ذکر گردیده است. پس کلمه او در این دو آیه احتمالات زیادی دارد که به پنج وجه برمی‌گردد.

۷. تقسیم. به این معنا که مقسم به طور اجمال ذکر شود و سپس به وسیله اقسام آن بیان گردد، مثلاً: «الكلمة اسم أو فعل أو حرف». در این جمله مقسم کلمه است و اقسامش: اسم، فعل و حرف است که به کلمه او بیان شده است، این معنا را ابن مالک در دو منظومه الفیه و الکافیه الشافیه خود و در شرح کبری (شرح کافیه) ذکر کرده است، اما در کتاب تسهیل و شرحش از این قول عدول نموده و به جای معنای تقسیم گفته: او برای تفریق که مجرد از معنای شک و ابهام و تخیر است می‌آید و در این سه معنای تفریق هم وجود دارد و لکن معنای هفتم او فقط تفریق است.

فرق بین تقسیم و تفریق این که در تقسیم، مقسم مقدم بر ذکر اقسام می‌شود و در تفریق به ذکر مقسم احتیاج نیست، لذا به این آیه مثال زده است: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا﴾؛ چه غنی باشد و چه فقیر باید برای او شهادت داده شود. هم چنین آیه: ﴿كُونُوا هُدًى أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾.

ابن مالک گفته است: برای کلمه او تعبیر به تفریق سزاوارتر از تعبیر به تقسیم

است، چون در تقسیم منظور جمع اقسام بعد از ذکر مقسم است و واو هم برای جمع می‌آید؛ مثل: «الکلمة اسم وفعل وحرف» و قول شاعر عمر بن یزاعه:

وننصر مولانا، ونعلم أنه كما الناس مجروم عليه وجارم
یاری می‌کنم مولای خودمان را و می‌دانم که مثل مردم است، گاهی مظلوم واقع می‌شود و
زمانی ظالم.

در این شعر الناس تقسیم شده است به مظلوم و ظالم که بعد از ذکر مقسم به وسیله واو اقسام بیان شده است.

اما مثال تفریق قول شاعر است:

فقالوا لنا ثنتان، لابدّ منهما صدور رماح أشرعت أو سلاسل
پس آن جماعت گفتند آن جماعت که ناچار است برای ما یکی از دو خصلت یا سینه‌های
نیزه از خون دشمن سیراب شود و یا این که زنجیرها برای اسارت دشمن مهیا شود.

در این شعر کلمه او سلاسل برای تقسیم ثنتان آمده است. پایان کلام ابن مالک. مصنف از کلام ابن مالک فهمیده است که وی تقسیم به او را باطل می‌داند، لذا در جواب او گفته: این که او برای تقسیم بیشتر می‌آید اقتضای نمی‌کند که تقسیم به واسطه او باطل باشد بلکه او هم برای تقسیم می‌آید و لکن کمتر از آن و ابن مالک تصریح کرده است که در شعر سابق (او سلاسل) برای تقسیم آمده است و لکن اینکه قطعاً برای تقسیم آمده باشد دلیلی وجود ندارد، زیرا ممکن است در آن شعر مضاف در تقدیر گرفته شود؛ ای: «لابد من احدهما وضمیرهما مضاف الیه احد» و معنای تقسیم هم ساقط می‌شود و کلمه او برای تخییر خواهد بود.

چنان چه در آیه: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» در کلمه منهما مضاف محذوف است؛ ای: «يخرج من احدهما اللؤلؤ».

البته از کلام ابن مالک، عدم جواز تقسیم به دلیل او استفاده نمی‌شود که حتماً نیاز به

دقت در عبارت او می باشد و اما غیر ابن مالک که تقسیم به او را قبول ندارند به جای کلمه تفریق، که ابن مالک گفته بود، کلمه تفصیل را آورده اند، پس گفته اند: این تعبیر برای او بهتر از تعبیر به تقسیم است و به این آیه مثال زده اند: ﴿كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾ هم چنین آیه: ﴿قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾، زیرا معنا در آیه اول: «قالت اليهود كونوا هوداً وقالت النصارى كونوا نصارى تهتدوا» و در آیه دوم: «قال بعضهم هو ساحر. وقال بعضهم: هو مجنون» می شود. پس کلمه او در این دو آیه برای تفصیل است. ابن شجری در آیه اول گفته است که سه چیز از او حذف شده است: واو، و دو جمله. تقدیرش: «وقال بعضهم يعنى اليهود كونوا هوداً وقال بعضهم (النصارى) كونوا نصارى» است. وی گفته: «او نصاری» جانشین آنها شده است و علت این که گفته ابن شجری تعسف است این که معنای آیه بدون اموری که او در تقدیر گرفته نیز فهمیده می شود.

۸. استثناء، به معنای الا می آید و باید فعل مضارع بعدش منصوب به ان مقدره باشد؛ مثل: «لَأَقْتُلَنَّهٗ أَوْ يَسْلَمَ» ای: «الَا ان یسلم» و قول شاعر زیاد بن اعجم:

وكنت إذا غمرت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما

این گونه بوده ام که اگر زمانی بفشارم نیزه قومی، اراده می کنم شکستن گره های آن نیزه، تا این که به راه مستقیم آیند و تسلیم شوند.

در این شعر کلمه او براء استثناء و به معنای الا آمده است. برخی در آیه: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ کلمه او را حمل بر معنای استثناء کرده اند؛ یعنی: «الَا أن تفرضوا لهنّ فريضة». بنابر این فعل مضارع منصوب به انّ است.

برای توضیح بیشتر سزاوار است توجهی به مقدمه شود، چون به حسب این آیه و آیات قبلش زن های مطلقه به چهار قسم تقسیم می شوند:

۱- زنی که مدخول بها بوده و مهریه او تعیین شده باشد. حکم این نوع زن در آیات قبل تعیین شد.

۲- زنی که مدخول بها نباشد و مهریه او تعیین نشده باشد که در همین آیه حکمش بیان گردیده است: «متعوهن»؛ مقداری او را بهره‌مند کنید.

۳- زنی که غیر مدخول بها باشد، ولی مهر او تعیین شده باشد که حکم او در آیه بعد ذکر می‌شود.

۴- مطلقه‌ای که مدخول بها باشد، ولكن تعیین مهر نشده باشد که حکم آن به اجماع مسلمین مهرالمثل است. بنابر قول بعضی، آیه مذکور در صدد نفی جرج از طلاق قبل از دخول و قبل از تعیین مهر است؛ چنان‌چه در مجمع‌البیان و مفتاح الغیب فخر رازی گفته شده است.

پس می‌گوییم اگر «او تفرضوا لهنّ...» عطف بر «لم تمسوهنّ» باشد مجزوم است، نه منصوب. بنابراین معنای آیه این است: «لا جناح علیکم فیما یتعلق بمهور النساء ان طلقتموهنّ فی مدّة انتفاء أحد الأمرین»؛ بر شوهر اشکالی نیست در مهریه زن‌ها اگر طلاق آنها در وقتی باشد که تعیین مهر نشده باشد و یا این که تعیین مهر شده باشد ولی دخولی در کار نباشد، چون مقتضای عطف همین است. این در حالی است که اتفاق دارند که اگر مهر تعیین نشده، اما دخول واقع شده، باید مهر المثل پرداخت شود و اگر تعیین مهر شده و لكن دخول واقع نشده، باید نصف مهر پرداخت گردد. پس چگونه نفی جناح از پرداختن مهرالمثل و از پرداختن نصف مهر المسمی در وقتی که یکی از این دو امر منتفی باشد صحیح است؟ بنابراین باید «أو تفرضوا لهنّ» منصوب به آن مقدره باشد، نه مجزوم به عطف. پس کلمه او به معنای الّا می‌آید.

باید توجه داشت که بنابر نقل امام فخر رازی و امین الدین طبرسی، بعضی از علما نفی جناح را متعلق به طلاق می‌دانند، نه از پرداخت مهرالنساء. پس آیه از مورد نزاع

خارج می شود.

دلیل دیگر بر این که او برای عطف نیست این که اگر برای عطف باشد سیاق آیاتی که در باره طلاق ذکر شده است از هم پاشیده می شود، چون بر فرض تقدیر عطف قسم چهارم و سوم از طلاق در حکم مساوی خواهد بود؛ یعنی حکم هر دو از مفهوم «لا جناح» به دست می آید، چون مفهومش این است که اگر ممسوس بها باشند یا مفروض لهن فرضاً فلا جناح و در این هنگام اگر حکم یکی منطوقاً در آیه بعد «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ» ذکر شود و حکم دیگری ذکر نشود، آیات مذکور از نظر سیاق با همدیگر فرق خواهند داشت و اما اگر او عاطفه نباشد و به معنای الا گرفته شود حکم قسم چهارم استثناء می شود و در آیه بعد منطوقاً بیان می گردد و قهراً اگر آیات طوری تفسیر شوند که سیاقشان بر حال خود باقی بماند بهتر خواهد بود.

ابن حاجب از وجه اول چنین جواب داده است: بنابر این که او عاطفه باشد مراد از «ما لم تمسوهن او تفرضا لهن» نفی هر دوی آنها به طور استغراق است، زیرا واقع شدن نکره در سیاق نفی، افاده عموم است و در این جا که «أحد هذين الأمرين» در تقدیر گرفته می شود، گرچه در صورت به واسطه اضافه به ضمیر معرفه است و لکن چون مبهم است در حکم نکره می باشد. بنابراین معنای آیه این است: «لا جناح علیکم فی الصداق ... و ما لم تمسوهن و ما لم تفرضا لهن»؛ در صورتی که هر دو منتفی باشد می توانید مهریه به آنها ندهید، به خلاف توجیه اول که نفی به یکی از آن دو قسم بر می گردد. پس گفته ابن حاجب جواب علت اول بود که او را به معنای الا می گرفتند.

عبارت: «واجاب بعضهم عن الثانی» پاسخ علت دوم است؛ یعنی بر فرض عطف، سیاق آیات به حال خود باقی است، زیرا اگر چه هر دو قسم در آیه به نحو مفهوم

مخالف ذکر شده است، ولی علت این که در آیه دوم حکم مطلقات غیر مدخول ذکر شده برای این است که نصف مهر برای آنها محفوظ است، در مقابل غیر مدخول که برای او یک چیز غیر معینی در نظر گرفته شده است.

قول سوم دربارهٔ او این که اوبه معنای واو باشد که در این صورت افاده جمع می‌کند. مؤید این قول روایتی است که در شأن نزول آیه آمده است و آن این که مرد انصاری زوجه خود را قبل از دخول و قبل از تعیین مهر طلاق داده بود و این آیه در باره او نازل گردید. پس مقتضای آیه این که کلمه اوبه معنای واو باشد و بر این تقدیر مناسب است مراد از نفی جناح، نفی جناح از طلاق باشد. قول دیگر هم در این آیه وجود دارد که می‌آید.

۹. به معنای الی. در این صورت هم باید فعل مضارع بعدش منصوب به ان مضمرة باشد؛ مثل: «لَا لَزْمَ لَكَ أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِّي»؛ ای: «لَا لَزْمَ لَكَ إِلَى أَنْ تَقْضِيَ حَقِّي» و قول شاعر:

لَا تُسَهِّلَنَّ الصَّعْبَ أَوْ أَدْرِكَ الْمُنَى فَمَا انْقَادَتِ الْأَمَالُ إِلَّا لَصَابِرٍ

هر آینه آسان می‌شمارم سختی‌ها را تا این که درک کنم آرزوها را، پس حاصل نمی‌شود آرزوها برای کسی مگر برای صبر کننده.
کلمه اوبه معنای الی آمده است.

منی (به ضم نون) جمع منیه به معنای آرزو است. هم چنین آمال جمع امل به همان معناست.

در آیه: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً» کسانی که فعل مضارع «تفرضوا» بعد او را منصوب خوانده‌اند (نصبش به حذف نون جمع است) کلمه او را به معنای الی گرفته‌اند. در این صورت الی غایت در نفی جناح خواهد بود؛ یعنی نفی جناح تا جایی است که برای مهریه چیزی تقدیر نشده باشد،

پس اگر چیزی فرض شده باشد «فله جناح»، نه این که کلمه الی غایت برای عدم مس باشد و مس کنایه از دخول است، زیرا دخول باعث تمام مهر است؛ چه قبل از فرض مهریه باشد و چه بعد از آن. گفته شده است که کلمه او در آیه به معنای واو است؛ همان طور که در معنای هشتم گفته شد.

۱۰. تقریب؛ یعنی دلالت می کند بر دو امری که نزدیک هم واقع شده اند؛ مثل «ما أدري أسلم أو ودع»؛ نمی دانم آیا سلام کرد یا وداع؛ یعنی آمدن و رفتنش نزدیک به هم بود.

حریری و دیگران این معنا را برای او در نظر گرفته اند، ولی در این مثال ممکن است معنای تردید را افاده دهد.

۱۱. شرط؛ مثل: «لأضربنه عاش أو مات»؛ ای: «وإن مات»؛ یعنی او را کتک می زنم اگر زنده بماند و اگر بمیرد و مثل: «لأتینک أعطیتنی أو حرمتنی»؛ یعنی «إن أعطتني وإن حرمتني». ممکن است او در این دو مثال برای تخییر باشد؛ یعنی به سوی تو می آیم و تو مختاری که بخشش کنی و یا ما را محروم نمایی. چون در معنای تخییر باید مسبوق به طلب باشد، فعلش فعل طلب در تقدیر گرفته می شود؛ ای: «تهیئ نفسك للإعطاء والحرمان».

۱۲. تبعیض؛ مانند آیه «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى» ای: «قال بعضهم كونوا هوداً وقال بعضهم كونوا نصارى»؛ بعضی از اهل کتاب که یهود بودند می گفتند: باید یهودی باشید و عده ای دیگر که نصارا بودند می گفتند: باید نصارا باشید. پس ضمیر قالوا به یهود و نصارا بر می گردد، ولی در نظر مصنف کلمه او در این جا بر تفصیل هم دلالت می کند، زیرا فاعل قالوا به طور اجمال ذکر شده است و هر یک از ماقبل و مابعد کلمه او تفصیل همان فاعل هستند، پس کلمه او تنها برای تبعیض نیست بلکه بر تفصیل فاعل قالوا هم دلالت می کند.

تنبیه

در این تنبیه مصنف به چند چیز اشاره دارد:

نکته اول: کلمه او فقط برای یک معنا وضع شده است که عبارت از یک امر مردّد بین دو یا بیشتر باشد. متقدّمین هم همین را گفته‌اند. پس معنای موضوع له متعدد نیست تا این که مشترک باشد، مگر در دو معنای اضراب و جمع. البته در این دو مورد از موضوع له خود خارج می‌گردد و باید مجازاً در آنها استعمال گردد. اما استعمال در بقیه معانی بر سبیل حقیقت است و خصوصیتی که از معنا استفاده می‌شود به واسطه قرائن موجود است. بنابراین معنای او منحصر به یک معنای حقیقی است که عبارت است از: «أحد الأمرین» یا «أحد الأمور». دو معنای مجازی برای او ثابت است که معنای بل و واو جمع است و دو معنای دیگر که در ردیف معانی ذکر شد (دهم و یازدهم) باطل است؛ چنان که گفته شد.

خصوصیاتی که در ضمن معنای حقیقی فهمیده می‌شود شش امر است:

شک و تردید، اباحه، ابهام، تخییر، تقسیم و استثنا.

البته معنی استثنا مثل معنای اضراب و واو جمع خارج از معنای حقیقی (أحد الأمرین) است.

نکته دوم: متقدّمین که معنای تخییر و اباحه را از معانی صیغه امر می‌دانند جای تعجب است، زیرا آنها چنین مثال زده‌اند: «خذ من مالي درهما أو ديناراً» و برای اباحه گفته‌اند: «جالس الحسن أو ابن سيرين» در این دو مثال معنای تخییر و اباحه از فعل امر (خذ و جالس) استفاده می‌شود.

ولکن آنها همان دو مثال را در بحث او آورده و گفته‌اند: تخییر و اباحه از کلمه او استفاده می‌شود و تعجب به این جهت است که اگر از فعل امر استفاده می‌شود پس

نباید به سبب کلمه او باشد و اگر از او استفاده می شود نباید به دلیل فعل امر باشد.
(ولکن گفته شده است که هر یک از کلمه او و فعل امر در افاده معنا دخالت دارند،
پس اعتراض بر طرف می شود).

نکته سوم: معنای دهم (تقریب) باطل است، زیرا در مثال: «ما أدري أَسْلَمَ أَوْ وُدَّعَ»
او برای شک است و تقریب به دلیل اشتباهی است که بین سلام و تودیع واقع شده
است، چون اشتباه در صورت نزدیکی زمان بین آن دو واقع می شود و چنانچه در
زمان دورتری واقع می شد اشتباه بین سلام و تودیع ممتنع یا مستبعد بود.

نکته چهارم: سزاوار است کسی که گفته است او برای شرط می آید بگوید: او در
مثال: «عاش أَوْ مات» برای عطف هم می آید، چون در جای او واو عاطفه و ان شرطیه
(وان) در تقدیر گرفته شده است و حق این است که فعلی که قبل از او هست (عاش)
بر مبنای حرف شرط است (ان عاش)؛ همان طوری که این قائل فرض کرده، کلمه او بر
قانون خودش اجرا نشده است و لکن چون فعل بعد از او (مات) به وسیله او بر فعل
شرط عطف شده، معنای شرط در آن لحاظ شده است.

الْأُ

بفتح الهمزة والتخفيف على خمسة أوجه:

أحدها: أن تكون للتنبيه؛ فتدلّ على تحقّق ما بعدها، وتدخل على الجملتين نحو:
﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾^١، ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾^٢ ويقول المعربون فيها:
حرف استفتاح؛ فيبينون مكانها؛ ويهملون معناها. وإفادتها التحقيق من جهة تركيبها
من الهمزة ولا، وهمزة الاستفهام إذا دخلت على النفي أفادت التحقيق، نحو ﴿أَلَيْسَ

١. البقرة (٢) الآية ١٣.

٢. هود (١١) الآية ٨.

ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى»^١ قال الزمخشري: ولكونها بهذا المنصب من التحقيق لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرّة بنحو ما يتلقّى به القسم، نحو ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾^٢ وأختها «أَمَّا» من مقدّمات اليمين وطلّاعه، كقوله:

أَمَّا والذي لا يعلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميم
وقوله:

أما والذي أبكى وأضحك، والذي أمات وأحيا، والذي أمره الأمر
والثاني: التوبيخ والإنكار، كقوله:

ألا طعان ألا فرسان عادية إلا تجشؤكم حول التناير
وقوله:

ألا ارعواء لمن ولّت شبيبته وآذنت بمشيب بعده هرم
والثالث: التمني، كقوله:

ألا عمر ولّى مستطاع رجوعه فيرأب ما أنأت يد الغفلات
ولهذا نصب «يرأب» لأنّه جواب تمنّ مقرون بالفاء.

الرابع: الاستفهام عن النفي، كقوله:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد إذا ألقى الذي لاقاه أمثالي

وفي هذا البيت ردّ على من أنكر وجود هذا القسم، وهو الشلوبين.

وهذه الأقسام الثلاثة مختصة بالدخول على الجملة الاسمية، وتعمل عمل «لا» التبرئة، ولكن تختصّ التي للتمني بأنّها لا خبر لها لفظاً ولا تقديراً، وبأنّها لا يجوز مراعاة محلّها مع اسمها، وأنّها لا يجوز إلغاؤها ولو تكرّرت، أمّا الأول، فلأنّها بمعنى أتمني، وأتمني لا خبر له، وأمّا الآخران، فلأنّها بمنزلة ليت، وهذا كلّ قول سيبويه ومن

١. القيامة (٧٥) الآية ٤٠.

٢. يونس (١٠) الآية ٦٢.

وافقه، وعلى هذا فيكون قوله في البيت «مستطاع رجوعه» مبتدأ وخبراً على التقديم والتأخير، والجملة صفة ثانية على اللفظ، ولا يكون «مستطاع» خبراً أو نعتاً على المحلّ و «رجوعه» مرفوع به عليهما لما بيّنّا.

الخامس: العرض والتحضيض، ومعناهما: طلب الشيء، لكنّ العرض طلب بليّن، والتحضيض طلب بحث، وتختصّ ألا هذه بالفعلية، نحو: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾^١، ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾^٢ ومنه عند الخليل قوله:

ألا رجلاً جزاه الله خيراً يدلّ على محصلة تبيت

والتقدير عنده: ألا تروني رجلاً هذه صفته، فحذف الفعل مدلولاً عليه بالمعنى، وزعم بعضهم أنّه محذوف على شريطة التفسير، أي ألا جزى الله رجلاً جزاه خيراً، وألا على هذا للتنبيه، وقال يونس: ألا للتمني، ونوّن اسم «لا» للضرورة، وقول الخليل أولى؛ لأنّه لا ضرورة في إضمار الفعل، بخلاف التنوين، وإضمار الخليل أولى من إضمار غيره؛ لأنّه لم يرد أن يدعوا لرجل على هذه الصفة، وإنّما قصد طلبه، وأمّا قول ابن الحاجب في تضعيف هذا القول «إِنَّ» «يَدُلُّ» صفة لرجل؛ فيلزم الفصل بينهما بالجملة المفسّرة وهي أجنبية» فمردود بقوله تعالى ﴿إِنْ أَمْرُؤُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾^٣ ثمّ الفصل بالجملة لازم وإن لم تقدّر مفسّرة، إذ لا تكون صفة؛ لأنّها إنشائيّة.

ألا

به فتح همزه و تخفيف لا بر پنج وجه آمده است:

اول: تنبيه مخاطب؛ چنان چه در آما (مخفف) گفته شد. پس بر محقق بودن

١. النور (٢٤) الآية ٢٢.

٢. التوبة (٩) الآية ١٣.

٣. النساء (٤) الآية ١٧٦.

مابعدش دلالت می‌کند. در این صورت بر جمله فعلیه و اسمیه داخل می‌شود؛ مثل آیه: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ﴾ الا بر جمله اسمیه: «هم السفهاء» داخل شده است. در آیه: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ يوم معمول مصروفاً است و آن هم معمول یأتیهم می‌باشد که مقدم بر او شده و جمله فعلیه است.

نحویون از الا تعبیر به کلمه استفتاحیه می‌کنند، زیرا در افتتاح جمله واقع می‌شود. با این تعبیر جایگاه الا همیشه باید ابتدای جمله باشد، اما معنایی که از الا به دست می‌آید ذکر نکرده‌اند، در حالی که وجه تسمیه باید گویای معنا باشد نه محل، و گرنه حروف ندا هم باید استفتاحیه باشد. علت این که مفید تحقیق است این که مرکب از همزه استفهام و لا نافی می‌باشد؛ مثل آیه: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخْسِيَ الْمُوقِنَ﴾. زمخشری گفته: به همین جهت بعد از الا جمله واقع نمی‌شود، مگر این که در صدر جمله چیزی قرار گیرد که در صدر جواب قسم است؛ مثل ان مکسوره و لا و مانند آن، چون الا هم مثل قسم افاده تأکید و تحقیق می‌کند؛ مثل آیه: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، ولی کلمه اما که به معنای الا است از مقدمات و طلیعه‌های قسم است؛ مثل قول شاعر:

أما والذي لا يعلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميم

آگاه باشید قسم به آن چنان خدایی که غیب را جز او کسی نمی‌داند و زنده می‌کند استخوان‌های سفید پوسیده را.

در این شعر اما مقدمه و طلیعه قسم واقع شده است. مثال دیگر:

أما والذي أبكى وأضحك، والذي أمات وأحيا والذي أمره الأمر

قسم به آن خدایی که می‌گریاند و می‌خنداند، می‌میراند و زنده می‌کند و امر او امر است.

در این شعر هم کلمه اما در طلیعه قسم واقع شده است.

دوم: به معنای توبیخ است بر نفی نه اثبات؛ مثل قول شاعر:

ألا طعان ألا فرسان عادية إلا تجشؤكم حول التنانير

آیا نیزه زن و شجاعانی هست غیر از کسانی که در اطراف تنور آروق می‌زنند.
فرسان جمع فارس (اسب سوار)، عادیه اسم فاعل به معنای دویدن است، الّا به
معنای غیر، تجشأ مصدر باب تفعّل خارج شدن آروق از دهان و تفانیر جمع تنور است.
در این شعر کلمه الّا برای توبیخ و انکار آمده است. هم چنین مثل:

ألا ارعواء لمن ولّت شبيبته واذنت بـمـشيب بعده هرم

آیا نیست بازدارنده از کارهای زشت برای کسی که جوانی را پشت سر گذاشته است و اشعار
به پیری می‌کند که بعد از آن فرتوت شدن را در پی دارد.
ارعواء مصدر و به معنای خودداری از کارهای قبیح است. من موصول و شبيب بر
وزن سفیه به معنای جوانی است.

در این شعر هم الّا برای توبیخ و انکار آمده است.

سوم: به معنای تمنی است؛ مثل قول شاعر:

ألا عمر ولى مستطاع رجوعه فیرأب ما أثأت يد الغفلات

ای کاش بازگشت عمری که پشت کرده مقدر می‌شد پس اصلاح می‌کرد چیزی که از روی
غفلت فاسد نموده است.

ولّى فعل ماضی به معنای برگشت، یرأب فعل مضارع رأب، أثأت لفظاً و معنأ بر وزن
«فسدت» است.

در این شعر الّا برای آرزو آمده است و چون الّا به معنای تمنی است، فعل مضارع
بعدهش (یرأب) منصوب به ان مضمرة است، زیرا جواب تمنی مقرون به فاء شده
است.

چهارم: استفهام از نفی؛ مثل قول شاعر:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد إذا ألقى الذی لاقاه أمثالی

شرح کلمات این شعر در بحث دخول همزه بر نفی گذشت. در این جا شاهد در الا است که برای استفهام در نفی آمده است. در حقیقت همزه برای استفهام و لا برای نفی جنس است. پس تنها با همزه استفهام شده است، نه با مجموع آن؛ چنان‌چه در معنای سوم گفته شد که مجموع برای انکار می‌آید.

این بیت می‌تواند رد بر منکرین همین معنا برای الا باشد؛ مثل شلوبین. البته باید توجه داشت که آن چه شلوبین گفته است در خصوص این معنا برای الا نیست بلکه می‌گوید: هر وقت استفهام بر نفی داخل شود استفهام حقیقی نیست و برای معنای دیگری می‌آید.

لازم به ذکر است که بر کلام مصنف هم دو اعتراض وارد است:

۱. وی استفهام از نفی را از معانی الا می‌داند، در حالی که استفهام از معانی همزه است، نه الا.

۲. اگر همزه یک معنا افاده دهد و لا معنای دیگر، در این صورت الا مرکب نخواهد بود، چون هر کدام معنای مستقلی دارند. لذا از محل بحث خارج می‌شود. همین اعتراض در معنای دوم نیز می‌آید و باید توجه داشت که الا در معنای اول بر جمله اسمیه و فعلیه داخل می‌شود، ولی در سه معنای دیگر فقط بر جمله اسمیه داخل می‌گردد، چون لا در معنای اول از نافیه بودن خارج گشته و معنای تحقیق را افاده می‌دهد.

اما در معانی دیگر لانی جنس می‌کند و فقط بر اسم داخل می‌شود و در آن عمل می‌کند، چون لا بر معنای خود باقی است. الا در معنای سوم (تمنی)، با چند امر از دو معنای قبلی اش جدا می‌شود:

الف) این که در عمل لفظاً و تقدیراً به اسم اکتفا می‌کند.

ب) محل لا با اسمش در نظر گرفته نمی‌شود؛ چنان‌چه در نواسخ، اعراب اسم یا

خبر محلاً مرفوع است؛ مثل: (ان زیداً وعمرؤ قائم). در این مثال عمرو بر محل زید عطف شده است و این امر در الا و اسمش ممکن نیست؛ یعنی نمی توانیم هر دو را مبتدا بگیریم و محلاً مرفوع باشد.

ج) الغا در عمل، در معنای سوم جایز نیست؛ گرچه الا تکرار شود؛ مثل: «الا ماء الا عسلاً الا خبزاً» که در هر سه مورد الا عمل کرده است.

علت امر اول این است که الا برای تمنی آمده است و آن نیز احتیاج به خبر ندارد و اسم الا به منزله مفعول تمنی می باشد.

علت امر دوم و سوم این است که الا به منزله لیت است و عطف بر محل اسم لیت جایز نیست و نیز در صورت تکرار، الغا نمی شود. پس باید الا هم این خصوصیت را داشته باشد. آن چه گفته شد بر مبنای قول سیبویه و موافقین او است.

پس این که در تمنی به اسم اکتفا می شود (در بیت قسم سوم) «الا عمر مستطاع رجوعه» باید «مستطاع رجوعه» مبتدا و خبر باشد که خبر مقدم شده است و مجموع جمله صفت برای عمر است. مستطاع خبر برای لانفی جنس نیست و نمی تواند خبر لا باشد چون الا اگر در معنای تمنی استعمال شود خبر نمی گیرد. مستطاع نیز نمی تواند تابع محل اسم باشد، چون در این معنا ملاحظه محل اسم لا نمی شود.

پنجم: عرض و تحضیض. معنای این دو، مطالبه شیء است. عرض درخواست از روی نرمی و خواهش است و تحضیض (مأخوذ از حَضّ) وادار کردن به امری با اصرار و تأکید می باشد. عبارت: «بحَثّ» مرکب از باء جاره و حَثّ می شدد به معنای وادار کردن با اصرار است.

بعد از الا (به معنای عرض و تحضیض) فقط جمله فعلیه واقع می شود. مرحوم رضی گفته است: اگر بعدش فعل ماضی باشد، به معنای تحضیض نخواهد بود، چون تحضیض بر گذشته امکان ندارد و چنان چه اراده شود، مقصود ملامت فاعل بر ترک

فعل خواهد بود، به طوری که اگر قابل جبران باشد در آینده انجام دهد. اما اگر بعدش فعل مضارع بیاید الا به معنای توبیخ و ملامت خواهد بود، آن هم بر چیزی که از قبل بر او واجب بوده است. و در نتیجه تحضیض است و اگر کلام خالی از توبیخ باشد، معنای عرض را افاده می‌دهد. پایان کلام رضی الدین (نقل از حواشی).

مثالش این است: ﴿أَلَا تُحِیُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ و مثال تحضیض آیه: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾ می‌باشد. نزد خلیل^۱ الا در شعر زیر به همین معناست:

ألا رجلاً جزاه الله خيراً
يدلّ علی محصّلة تبیت

آیا مردی که خدا جزای خیرش بدهد راهنمایی نمی‌کند مرا به زن خوش اندام.
جمله «جزاه الله...» دعا می‌باشد، محصّله به معنای زن نرم اندام است. تبیت مضارع بات می‌باشد.

در این شعر الا برای عرض آمده است و بعد از آن فعل «ترونی» در تقدیر است و دلیل بر حذف همان معنایی است که از شعر استفاده می‌شود و بعضی گمان کرده‌اند که فعل محذوف بعد از الا «جزی الله» است که حذفش مشروط به وجود فعل مذکور است که مفسر فعل محذوف می‌باشد بنابراین تقدیر الا برای تنبیه خواهد بود.

قول سوم در این شعر، قول یونس است. وی گفته: الا به معنای تمنی آمده است. پس رجلاً اسم لا خواهد بود و باید با اسم خود مرکب شود و لکن تنوین که مخالف با مبنی بودن است برای ضرورت آمده است. و لکن قول خلیل بهتر است، چون بنا بر این قول باید فعل در تقدیر گرفته شود که در بیشتر جاها اتفاق می‌افتد، به خلاف وجود تنوین در اسم مبنی که فقط در حال ضرورت می‌آید و ارتکاب امری که بدون

۱. خلیل بن أحمد بن عمرو بن تمیم الفراهیدی النحوی اللغوی العروسی الامامی المذهب علی ما صرح به العلامة فی القسم الأوّل من الخلاصة المتوفی فی سنة خمس و سبعین ومائة وله کلمات قصرة أنيقة فی فضائل علی بن أبی طالب علیه السلام.

ضرورت می آید بهتر خواهد بود و نیز آن چه خلیل در این شعر تقدیر گرفته (فعل ان ترونی) بهتر از اضممار فعل است و در این صورت مقصود شاعر فقط دعا خواهد بود، چون فعل مقدر همان فعل مذکر است که برای دعا است، بر خلاف آن چه خلیل در تقدیر گرفته (ان ترونی) که به معنای طلب رؤیت است، چون منظور شاعر تنها دعا نیست، بلکه مراد او رؤیت است.

ابن حاجب قول دوم را ضعیف شمرده است، چون بین صفت و موصوف (رجلا و صفتش) جمله «یدلّ علی محصله» فاصله می شود. اما قول ابن حاجب صحیح نیست، چون در آیه «إِنْ أَمْرُؤُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ هَلَكَ بَيْنَ مَوْصُوفٍ (رجل) و صفتش (لیس له ولد) فاصله شده است. علاوه بر این فصل بین موصوف و صفت در هر دو صورت لازم می آید، چه این که جمله مفسره و یا جمله خبریه (ان ترونی) در هر دو صورت جمله محذوفه بین رجل و فعل «جزاه الله» فاصله خواهد بود، چون جمله «جزاه الله» جمله انشائی است، لذا نمی تواند صفت واقع شود.

إِلَّا

بالکسر والتشديد. علی أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون للاستثناء، نحو «فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا»^١ وانتصاب ما بعدها في هذه الآية ونحوها بها على الصحيح، و قيل: انتصابه بالفعل السابق و يردّه صحّة قولك القوم إخوتك إلّا زیداً ونحو: «مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ»^٢ وارتفاع ما بعدها في هذه الآية ونحوها على أنّه بدل بعض من كلّ عند البصريين، ويبعده أنّه لاضمير معه في نحو «ما جاءني أحد إلّا زید» كما في نحو «أكلت الرغيف ثلثه» وأنّه مخالف للمبدل

١. البقرة (٢) الآية ٢٤٩.

٢. النساء (٤) الآية ٦٦.

منه في النفي والإيجاب، وعلى أنه معطوف على المستثنى منه و «إلا» حرف عطف عند الكوفيين، وهي عندهم بمنزلة «لا» العاطفة في أن ما بعدها مخالف لما قبلها، لكن ذاك منفي بعد إيجاب، وهذا موجب بعد نفي، وردّ بقولهم «ما قام إلا زيد» وليس شيء من أحرف العطف يلي العامل، وقد يجاب بأنه ليس تاليها في التقدير؛ إذ الأصل «ما قام أحد إلا زيد».

الثاني: أن تكون بمنزلة «غير» فيوصف بها وبتاليها جمع منكر أو شبهه. فمثال الجمع المنكر: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^١ فلا يجوز في «إلا» هذه أن تكون للاستثناء من جهة المعنى؛ إذ التقدير حينئذ لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، وذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وليس ذلك المراد، ولا من جهة اللفظ؛ لأن آلهة جمع منكر في الإثبات فلا عموم له، فلا يصح الاستثناء منه، فلو قلت: «قام رجال إلا زيدا» لم يصح اتفاقاً، وزعم المبرّد أن «إلا» في هذه الآية للاستثناء، وأن ما بعدها بدل، محتجاً بأن «لو» تدلّ على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه، وزعم أن التفرغ بعدها جائز، وأن نحو «لو كان معنا إلا زيد» أجود كلام، ويردّه أنهم لا يقولون «لو جاءني دينار أكرمته» ولا «لو جاءني من أحد أكرمته» ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما يجوز «ما فيها دينار» و «ما جاءني من أحد» ولمّا لم يجز ذلك دلّ على أن الصواب قول سيبويه: إن «إلا» وما بعدها صفة.

قال الشلوبين وابن الضائع: ولا يصحّ المعنى حتى تكون «إلا» بمعنى «غير» التي يراد بها البدل والعوض، قالوا: وهذا هو المعنى في المثال الذي ذكره سيبويه توطئة للمسألة، وهو «لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا» أي: رجل مكان زيد أو عوضاً من زيد، انتهى.

قلت: وليس كما قالوا، بل الوصف في المثال وفي الآية مختلف؛ فهو في المثال مخصص مثله في قولك «جاء رجل موصوف بأنه غير زيد» وفي الآية مؤكّد مثله في قولك «متعدّد موصوف بأنه غير الواحد» وهكذا الحكم أبداً: إن طابق ما بعد إلّا موصوفها فالوصف مخصص له، وإن خالفه بإفراد أو غيره فالوصف مؤكّد، ولم أر من أفصح عن هذا، لكن النحويين قالوا: إذا قيل «له عندي عشرة إلّا درهماً» فقد أقرّ له بتسعة؛ فإن قال «إلّا درهم» فقد أقرّ له بعشرة، وسرّه أنّ المعنى حينئذ عشرة موصوفة بأنها غير درهم، وكلّ عشرة فهي موصوفة بذلك؛ فالصفة هنا مؤكّدة صالحة للاسقاط مثلها في: «نَفَخَةُ واحدة»^١ وتتخرّج الآية على ذلك؛ إذا المعنى حينئذ لو كان فيهما آلهة لفسدتا، أي أنّ الفساد يترتب على تقدير تعدّد الآلهة، وهذا هو المعنى المراد.

ومثال المعرف الشبيه بالمنكر قوله:

أنيخت فألقت بلدةً فوق بلدة
قليل بها الأصوات إلّا بغامها

فإنّ تعريف «الأصوات» تعريف الجنس.

ومثال شبه الجمع قوله:

لو كان غيري، سليمي، الدّهر غيري
فإلّا الصّارم صفة لغيري.

ومقتضى كلام سيبويه أنّه يشترط كون الموصوف جمعاً أو شبهه؛ لتمثيله بـ «لو كان معنا رجل إلّا زيد لغلبنا» وهو لا يجري لو مجرى النفي، كما يقول المبرّد.

وتفارق «إلّا» هذه «غيراً» من وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز حذف موصوفها؛ لا يقال «جاءني إلا زيد» ويقال «جاءني غير زيد». ونظيرها في ذلك الجمل والظروف؛ فإنها تقع صفات، ولا يجوز أن تنوب عن موصوفاتها.

والثاني: أنه لا يوصف بها إلا حيث يصح الاستثناء؛ فيجوز «عندي درهم إلا دانق» لأنه يجوز إلا دانقاً، ويمتنع «إلا جيد»؛ لأنه يمتنع إلا جيداً، ويجوز «درهم غير جيد» قاله جماعات، وقد يقال: إنه مخالف لقولهم في ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾^١ الآية، ولمثال سيبويه «لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا».

وشرط ابن الحاجب في وقوع «إلا» صفةً تعذر الاستثناء، وجعل من الشاذّ قوله:
وكل أخ مفارقة أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

والوصف هنا مخصص لا مؤكّد، كما بيّنت من القاعدة.

والثالث: أن تكون عاطفة بمنزلة الواو في التشريك في اللفظ والمعنى، ذكره الأخفش والفراء وأبو عبيدة، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾^٢، ﴿لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾^٣ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ^٣ أي ولا الذين ظلموا، ولا من ظلم، وتأولهما الجمهور على الاستثناء المنقطع.

والرابع: أن تكون زائدة، قاله الأصمعي وابن جني، وحملوا عليه قوله:

حراجيج ما تنفك إلا مناخة على الخسف أو نرمي بها بلداً فقرا

وابن مالك وحمل عليه قوله:

أرى الدهر إلا منجنوناً بأهله وما صاحب الحاجات إلا معذباً

وإنما المحفوظ «وما الدهر» ثم إن صحّت روايته فتخرج على أن «أرى» جواب

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٥٠.

٣. النمل (٢٧) الآية ١٠ و ١١.

لقسم مقدّر، وحذفت «لا» كحذفها في ﴿تَاللّٰهِ تَفْتَأُ﴾^١ ودلّ على ذلك الاستثناء المفرّغ، وأمّا بيت ذي الرمة فقليل: غلط منه، وقيل: من الرواة، وإنّ الرواية «آلاً» بالتنوين، أي شخصاً، وقيل: تنفكّ تامّة بمعنى ما تنفصل عن التعب، أو ما تخلّص منه، فنفيها نفي، ومناخة: حال، وقال جماعة كثيرة: هي ناقصة والخبر «على الخسف» و «مناخة» حال، وهذا فاسد؛ لبقاء الإشكال؛ إذ لا يقال «جاء زيد إلّا راكباً».

تنبيه

ليس من أقسام إلّا التي في نحو ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾^٢ وإمّا هذه كلمتان إن الشرطية ولا النافية، ومن العجب أنّ ابن مالك على إمامته ذكرها في شرح التسهيل من أقسام إلّا.

إلّا

به كسر همزه و تشديد لام، بر چهار وجه می آید:
وجه اول: به معنای استثنا است؛ مثل آیه: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾. اسم بعد از الّا در این آیه به دلیل این که استثنا در جمله موجب و مستثنا متصل است، منصوب می باشد. در مورد عامل نصب اختلاف است:

قول اول: الّا عامل آن است. نظر مصنف (ابن هشام) نیز همین است.
قول دوم: منصوب به فعل ما قبل الّا (فشرّبوا) است. این قول ضعیف است، چون ذکر فعل در بعضی موارد متّفی است؛ مثل: «القوم إخوتك الّا زیداً».
مثال دیگر: مستثنا، در آیه: ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ مرفوع است، چون استثنا در

١. یوسف (١٢) الآیة ٨٥.

٢. التوبة (٩) الآیة ٤٠.

کلام منفی واقع شده است. در عامل رفع مستثنا اختلاف است:

۱. بصریون گفته‌اند: بنا بر تابعیت از فاعل «شربوا» است؛ یعنی بدل بعض از کل،

ولکن این قول به دو دلیل ضعیف است:

الف) بدل بعض باید مشتمل بر ضمیر رابط باشد که به مبدل منه برمی‌گردد و در این جا ضمیری وجود ندارد. بعضی جواب داده‌اند که رابط منحصر به ضمیر نیست و در این جا ربط این است که مستثنا جزئی از جمله ماقبل است.

ب) باید بین بدل و مبدل منه از نظر نفی و اثبات اتحاد باشد و در این جا مستثنا موجب و مستثمانه جمله منفی است. بعضی جواب داده‌اند که اتحاد بین بدل و مبدل فقط باید در عامل باشد که در این جا وجود دارد، اما لازم نیست بین تابع و متبوع از جهت نفی و اثبات اتحاد باشد؛ مثل: «مررت برجل لا کریم ولا لثیم» که صفت منفی است و موصوف مثبت. هم چنین مانند: «مررت بزید لا عمر» بنابر این که لا عمرو بدل باشد منفی و مخالف با مبدل منه است.

۲. این قول منسوب به کوفیون است که آنها مستثنا را عطف بر مستثنا منه می‌دانند. حرف عطف در نزد آنان **الّا** است که به منزله لا عاطفه می‌باشد، چون در ماقبل لا مثبت است و ما بعدش منفی و در **الّا** عکس آن است.

این قول هم مردود است، زیرا در مثال: «ما جاءني الا زید» حرف عطف (الّا) بعد از عامل ذکر شده است، در حالی که حرف عطف باید بعد از معمول ذکر شود؛ مثل: «ضربت زیداً وعمراً» لذا در مثال: «قام اما زید واما عمرو» گفته‌اند: **إمّا** اول حرف عطف نیست، چون بعد از عامل ذکر شده است، **إمّا** از اعتراض، جواب داده شده است به این که معمول بعد از عامل مقدر است؛ ای: «ما جئنی احد الا زید» پس حرف عطف بعد از معمول واقع شده است.

وجه دوم: به معنای غیر است و با اسم بعدش برای ماقبل خود صفت واقع می‌شود؛

مثل: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» **إِلَّا** الله صفت برای آلهه است و در این جا جایز نیست که **إِلَّا** لفظاً برای استثنا باشد، زیرا تقدیر آیه این طور می شود: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ لَيْسَ فِيهِمَ اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، چون اسم بعد از **إِلَّا** مستثنا است که در کلام موجب باید منفی باشد. مفهوم این کلام این است که اگر در زمین و آسمان خدایانی باشد که خدا در میان آنان باشد، فسادى لازم نمی آید و حال آن که این معنا مراد نیست. هم چنین از نظر قواعد نحوی هم **إِلَّا** نمی تواند برای استثنا باشد، چون در استثنا باید مستثنا منه عام باشد تا بتواند شامل مستثنا گردد و **آلهه** که باید مستثنا منه باشد این چنین نیست، زیرا جمع نکره در جمله موجب، افاده عموم نمی دهد و فقط در کلام منفی دلالت بر عموم می کند. پس شامل مستثنا نمی شود تا بتوانیم آن را استثنا کنیم؛ مثل: «قَامَ الرِّجَالُ إِلَّا زَيْدٌ» صحیح نیست به اتفاق نحویین. مبرّد گمان کرده است که جمع نکره در این آیه در کلام منفی است و مستثنا در کلام منفی بدل از مستثنا منه می شود، پس در آیه الله که بعد از **إِلَّا** ذکر شده، بدل از **آلهه** آمده است و منفی بودن جمله به دلیل **لَوْ** شرطیه است، چون برای امتناع می آید و امتناع شیء به معنای انتفاء است. لذا گفته اند: تفریغ در این استثنا جایز است، با این که تفریغ فقط در کلام منفی می آید، چون در این جا گرچه جمله موجب است، ولی معنای جمله نفی است. معنای تفریغ این است که مستثنا منه حذف می شود و این فقط در کلام منفی می آید؛ مثل: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا زَيْدًا» تقدیر ما رأیت احداً إِلَّا زَيْدًا که زید بدل از مفعول رأیت می باشد و منصوب است. وی گفته است: جمله: «لَوْ كَانَ مَعَنَا إِلَّا زَيْدٌ» بهترین کلام است با این که در این کلام استثنا مفرغ است. تقدیر: «مَا كَانَ مَعَنَا احداً إِلَّا زَيْدٌ».

ولکن کلام مبرّد مردود است، زیرا در مثال: «مَا جِئْتَنِي دِيَارَ اَكْرَمَتِهِ» لو نمی تواند جانشین حرف نفی شود و گفته شود: «لَوْ جِئْتَنِي دِيَارَ اَكْرَمَتِهِ» هم چنین در جمله: «مَا جِئْتَنِي مِنْ احَدٍ» لو نمی تواند جانشین ما شود. پس صحیح نیست: «لَوْ جِئْتَنِي مِنْ

احد» بنابراین حق با سیبویه است که **الّا** و ما بعدش صفت باشد، چون **من** زایده بعد از حرف نفی می‌آید. هم چنین کلمه **دیّار**.

شلوبین و شاگردش و ابن ضایغ علی بن محمد بن یوسف گفته است: معنای آیه فقط در صورتی صحیح است که **الّا** به معنای غیر باشد که به معنای عوض و بدل است، نه غیری که به معنای مغایرت باشد. مراد از مثالی که سیبویه در بحث و تحقیق آیه آورده است که: «لو کان معنا رجل **إلّا** زید لغلبنا»، همین معنا را اراده کرده است؛ ای: «لوکان رجل مکان زید او عوضاً عنه لغلبنا» پس **الّا** در این مثال به معنای بدل و عوض آمده است. پایان کلام شلوبین.

لکن قول این دو نفر صحیح نیست، چون معنای آیه با مثال ذکر شده فرق می‌کند، زیرا اگر در آیه **الّا** را به معنای عوض و بدل بگیریم، معنا فاسد خواهد شد، زیرا برگشت آیه می‌شود: «لوکان فیهما الهة بدلاً وعوضاً من الله لفسدتا» و مفهومش این است: «لوکان فیهما الهة ولیس بدلاً وعوضاً من الله لم یفسد»، در حالی که این مفهوم غلط است، پس باید گفت **الّا** در مثال برای «تخصیص» است؛ یعنی صفت گاهی مخصص موصوف خود می‌باشد و بعد از وصف دائره شمول موصوف کمتر می‌شود؛ مثل: «رأیت رجلاً غیر زید». در این مثال قبل از وصف دائره عموم رجل شامل زید هم می‌شد، و لکن بعد از وصف: «غیر زید» شامل زید نمی‌شود. زمانی هم صفت موصوف خود را تأکید می‌کند، مثل: «المتعدّد غیر الواحد» و «الإنسان غیر الحجر» در این دو مثال به واسطه صفت غیر تخصیص در متعدد و انسان حاصل نشده و فقط تأکید است.

قاعده کلی این است که هرگاه اسم بعد از **الّا** از نظر تننیه و افراد، مطابق ما قبل باشد؛ مثل: «جائني رجل **إلّا** زید وجائني رجال **إلّا** زیدون» افاده تخصیص می‌نماید و اگر مخالف با اسم قبل خود باشد؛ مثل «جائني رجال **إلّا** زید» افاده تأکید می‌کند، چون

رجال که جمع است مغایر با مفرد (زید) است، پس افاده تخصیص نمی‌کند و مراد، رجالی است که غیر زید هستند. عبارت: «ولم أر من أفصح» اشاره به این است که این تحقیق از ابتکارات مصنف است. سپس استدراک می‌کند به این که نحویون قبلاً هم توجه به این مطلب داشته‌اند، چون گفته‌اند: اگر کسی بگوید «له عندي عشرة إلا درهماً» به نصب درهم باشد، اقرار به ده می‌شود برای این که الا صفت واقع شده است و به معنای غیر می‌آید؛ ای: «عشرة موصوفاً بأنه غير درهم» و چون ده درهم متصف به صفتی است که با او مغایرت دارند، معنای تأکید را افاده می‌دهد، لذا اگر صفت حذف شود خللی در کلام وارد نمی‌شود. نظیر «نفخة واحدة» که صفت واحده مؤکد نفخه است و آیه شریفه بر همین منوال توجیه می‌شود، زیرا معنای آیه به این تقدیر می‌شود: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» اگر در زمین و آسمان خدایانی باشد موجب فساد می‌گردد. فساد مترتب بر وجود خدایان متعدد است. بنابراین صفت «غير الله» تأکید آن خواهد بود، چون آن خدایان غیر خدای واقعی می‌باشند.

اما آن جایی که اسم معرفه شبیه نکره بعد از الا واقع شود؛ مثل قول شاعر:

أنيخت فألقت بلدةً فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها

خوابانیده شد شتر پس انداخت سینه خود را بر زمین که در آن زمین صداها متصف به غیر صداها می‌ضجیم ناکه بود.

انیخت مجهول ماضی از باب افعال به معنای خوابیدن شتر است. مراد از بلدة سینه شتر و بلدة دوم زمینی است که سینه شتر به آن می‌رسد.

در این شعر کلمه الا به معنای غیر است و صفت برای الأصوات واقع شده است که معرفه می‌باشد، ولی از نظر معنا شبیه به نکره است، چون «ال» جنس بر او داخل شده است.

مثال آن جایی که الا صفت برای اسم شبیه جمع باشد:

قول لبید بن ابی ربیعہ:

لو كان غيري، سلمى، الدهر غيرَه وقع الحوادث إلا الصّارم الذّكر
ای سُلمی! اگر موجودی غیر از من بود، روزگار او را تغییر می‌داد، غیر از من که شمشیر برنده
خود بود.

سُلمی (به ضمّ سین بر وزن سکری) نام حبیبۀ شاعر و منادا است که حرف ندای آن
حذف شده است. غیره فعل ماضی است.

کلمه الّا به معنای غیر است که صفت برای غیری واقع شده است و در حکم جمع
است، چون شامل عدد فراوانی می‌شود.

مثالی که سیبویه در این مقام آورده، مقتضای عدم اشتراط جمع بودن اسم موصوف
است. در مثال: «لو كان معنا رجل إلا زید لغلبنا» الّا به معنای غیر است و برای اسم مفرد
نکره صفت آورده شده است، مگر این که گفته شود لوبه منزله حرف نفی است و رجل
در سیاق نفی عموم را افاده می‌کند که در این صورت شبیه نفی خواهد بود، ولیکن در
نزد سیبویه لوبه منزله حرف نفی نیست و فقط مبرد آن را به منزله نفی می‌داند.

الّا که به معنای غیر می‌آید از دو جهت با غیر فرق دارد:

اول: این که جایز نیست که موصوفش حذف شود. پس گفته نمی‌شود: «جائني إلا
زید أي جائني رجال إلا زید» ولیکن در غیر حذف موصوف جایز است: «جائني غیر
زید أي جائني رجل غیر زید» و این مثل ظرف، جار و مجرور و جمله‌ای است که اگر
صفت واقع شود موصوفش حذف نمی‌گردد، پس صفتی که عبارت از جمله، ظرف و
جار و مجرور باشد نمی‌تواند جانشین موصوف گردد.

دوم: این که الّا در جایی صفت آورده می‌شود که استثنا در آنها جایز باشد؛ یعنی
بتوانیم اسم بعد از الّا را استثنا کنیم و این شرط در غیر وجود ندارد. بنابراین صحیح
است که گفته شود: «عندی درهم الّا دائق»، چون دائق که مقدارش کمتر از درهم است

ممکن است بر استثنا عمل شود و لکن جایز نیست که گفته شود: «عندي درهم إلا جيّداً» چون جيّد بودن از اوصاف درهم است و استثنا در او جایز نیست، و لکن این طور صحیح است: «عندي درهم غير جيّد» جماعت نحویین این فرق را بیان کرده‌اند. ممکن است گفته شود که این شرط در آیه: ﴿فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ و مثال «لو كان معنا رجل إلا زيد» مخالفت دارد، چون استثنا جایز نیست.

ابن حاجب^۱ شرط سومی ذکر کرده است و آن این که الّا در جایی صفت واقع می‌شود که استثنا امکان نداشته باشد. پس اگر استثنا امکان داشته باشد و الّا صفت قرار گیرد از موارد شاذ خواهد بود؛ مثل قول شاعر:

وكلّ أخ مفارقة أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

هر برادری از برادر خود مفارقت می‌کند، قسم به جان پدرت! مگر دوستاره فرقدان. در این شعر «الّا الفرقدان» وصف است؛ ای «غير الفرقدان» با این که استثنا ممکن بوده است، و لکن وصف در این جا برای تحضیض است، نه تأکید؛ چنان چه در قاعده کلی هم گفته شد.

وجه سوم: به منزله واو عطف است. در این صورت میان معطوف و معطوف علیه تشریک به وجود می‌آورد؛ مثل واو. اخفش، فراء و ابو عبده قائل به این وجه شده‌اند. در آیه: ﴿لَيْسَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ گفته‌اند: الّا الذين آمنوا» به معنای واو است؛ یعنی: «ولا الذين آمنوا» و تقدیر لا بعد از واو به جهت این است که عطف بر جمله منفی است.

در آیه دیگر: ﴿لَا يَخَافُ الَّذِينَ يُرْسَلُونَ * إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ﴾ گفته‌اند: تقدیر «ولا من ظلم» است، اما جمهور نحویون آیه را بر استثنا منقطع حمل کرده‌اند.

۱. أبو عمرو عثمان بن عمر بن بكر بن يونس المالكي الأصولي الفقيه المتوَلَّد ٥٧١ المتوفى ٦٤٦، له مصنفات في الفقه والأصول والنحو والصرف ومنه الكافية وشرحها.

وجه چهارم: الّا زاید واقع می‌شود. این وجه را اصمعی و ابن جنّی گفته‌اند، در شعر شاعر:

جراجیج ما تنفکّ إلّا مناخهً علی الخسف أو ترمی بها بلداً قفراً
 آنها شترانی هستند لاغر و قوی که همیشه خوابیده‌اند بر گرسنگی و یا این که رها شده باشد در زمین خشک بی علف.

حراجیج جمع جرجوج بر وزن عصفور به معنای شتران لاغر و طویل، مُناخه اسم مفعول، خسف بر وزن فلس به معنای قحطی و خشک‌سالی است. در این شعر گفته‌اند: الّا زاید است. ابن مالک الّا را در شعر زیر حمل بر زاید کرده است:

أری الدّهر إلّا منجنوناً بأهله وما صاحب الحاجات إلّا معذباً
 و می‌بینم که روزگار نسبت به اهلش مثل ناعور است.
 مَنجنوناً به معنای دولاب که به وسیله آن آب می‌کشند و در عراق «ناعور» می‌گویند. گفته است الّا زاید است بنابر این که اول شعر اری باشد و لکن اول شعر به «وما الدّهر» ضبط شده است بنابراین الّا برای استثنا خواهد بود و در صورتی که اری ثبت شده باشد باز هم قابل توجیه است به این صورت که اری جواب قسم است و تقدیر: «والله لا اری الدّهر» است. پس حرف نفی محذوف است؛ مثل آیه: ﴿تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ یُوسُفَ﴾ در اصل جواب قسم، لا تفتأ بوده است که لا حذف گردیده است. پس استثنای مفرغ است؛ یعنی مستثنا منه حذف شده است. گفته شد که استثنای مفرغ فقط در کلام منفی می‌آید بنابراین لا در تقدیر گرفته می‌شود. اما جواب از بیت ذی‌الرمه به چند وجه است:

۱. این که ذی‌الرمه در شعر خود اشتباه کرده باشد، چون اگر الّا برای استثنا باشد نظیر: «جاء زیدٌ إلّا راكباً» می‌شود و این جمله غلط است، چون استثنای مفرغ در کلام

موجب است.

۲. این که راوی، شعر را غلط آورده باشد، زیرا روایت صحیح در شعر **إِلَّا** با تنوین است به معنای شخص تقدیرش: «ما تنفك شخص» ای شاخصه است. پس **الَّا** اسم است، نه حرف.

۳. این که ما تنفك گر چه از افعال ناقصه است که باید اسم و خبر داشته باشد، لکن در این جا به صورت تام استعمال شده است و احتیاج به خبر ندارد. در این صورت «ما تنفك» به معنای «ما تنفعل» می آید. پس کلمه ما در نفی باقی است. بنابراین **الَّا** برای استثنا خواهد بود؛ ای: «لا تنفعل الناقة عن التعب والجوع إِلَّا في حال كونه مناخة»؛ جدا نمی شود ناقة از خستگی و گرسنگی مگر در حالی که خوابیده باشد.

عده زیادی گفته اند: «ما تنفك» ناقصه است و خبرش **على الخسف** می باشد و مناخه حال است. ولی این قول فاسد است، زیرا در این صورت نفی در نفی اثبات می شود، چون ما نافی است و تنفك هم معنای نفی را می دهد. بنابر این استثنای مفرغ در جمله مثبت می آید؛ مثل: «جاء زيد إِلَّا راكباً» و این مطلب صحیح نیست.

تنبيه

کلمه **الَّا** در آیه: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ از اقسام **الَّا** نیست، بلکه مرکب از ان شرطیه و لا نافی است. عجب این که ابن مالک با این که پیشوای نحویون است در شرح تسهیل این **الَّا** را از اقسام **الَّا** ذکر کرده است (البته بعضی از محشین گفته اند: صریح کلام ابن مالک آن طور نیست که ابن هشام می گوید).

الَّا

بالفتح والتشديد.

حرف تحضیض مختصّ بالجمل الفعلية الخبرية كسائر أدوات التحضیض، فأما قوله:
 ونَبَّئت لیلی أرسلت بشفاعة إلیّ، فهلّا نفس لیلی شفیعها
 فالتقدير: فهلّا كان هو، أي الشأن، وقيل: التقدير فهلّا شفعت نفس لیلی، لأنّ
 الإضمار من جنس المذكور أقیس، وشفیعها علی هذا خبر لمحذوف، أي هي شفیعها.

تنبیه

لیس من أقسام «آلّا» التي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا
 تَعْلَمُوا عَلَيَّ﴾^۱ بل هذه كلمتان أن الناصبة ولا النافية، أو أن المفسرة «أو المخففة من
 الثقيلة» ولا الناهية، ولا موضع لها على هذا، وعلى الأول فهي بدل من (كتاب) على أنّه
 بمعنى مكتوب، وعلى أنّ الخبر بمعنى الطلب بقرينة ﴿وَأُتُونِي﴾^۲ ومثلها ﴿أَلَّا
 يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾^۳ في قراءة التشديد، ولكن «أن» فيها الناصبة ليس غير، و «لا» فيها
 محتملة للنفي؛ فتكون آلا بدلاً من ﴿أَعْمَاهُمْ﴾^۴ أو خبراً لمحذوف، أي: أعمالهم آلا
 يسجدوا، وللزيادة فتكون (آلا) مخفوضة بدلاً من ﴿السَّبِيلِ﴾^۵ أو مختلفاً فيها
 أمخفوضة هي أم منصوبة، وذلك على أنّ الأصل: «لثلاً» واللام متعلّقة بـ«يهتدون».

آلا

حرف تحضیض است به معنای وادار کردن و تحریر نمودن. این کلمه

۱. النمل (۲۷) الآیة ۳۰ و ۳۱.

۲. النمل (۲۷) الآیة ۳۱.

۳. النمل (۲۷) الآیة ۲۵.

۴. النمل (۲۷) الآیة ۲۴.

۵. النمل (۲۷) الآیة ۲۴.

مخصوص جمله فعلیه است که اگر فعل مضارع باشد به معنای تحضیض است و اگر ماضی باشد معنای ملامت را می‌رساند. در قول شاعر:

وَبُئِتَ لَيْلَى أُرْسَلَتْ بِشَفَاعَةِ إِلَيَّ، فَهَلَّا نَفْسَ لَيْلَى شَفِيعَهَا

خبردار شدم که لیلی کسی را برای شفاعت در امری به سوی من فرستاده است. پس چرا خود لیلی شفاعت خواه خود نبود.

در این بیت هَلَّا داخل بر جمله اسمیه شده است.

ولی توجیه شده است به این که کان در تقدیر است، پس جمله بعدش جمله فعلیه می‌شود و بعضی فعل لا شفعت را در تقدیر گرفته‌اند، چون مناسب‌تر است. در صورتی که کان تقدیر شود اسم کان ضمیر شأن است و بنابر تقدیر دوم، شفیعها خبر محذوف است: «هی تشفعها».

تنبیه

کلمه آلا در آیه: ﴿وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ﴾ از این قسم آلا نیست بلکه مرکب است از ان ناصبه و لا نافی، در صورت اول آلا تعلوا بدل از کتاب است که در آیه ما قبل ﴿أَلْقَىٰ إِلَىٰ كِتَابِ كَرِيمٍ﴾ ذکر شده است.

احتمال دیگر این که آن مفسره باشد و لا ناهیه در این صورت جمله محلی از اعراب ندارد. آیه ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ مثل همین آلا است. در این جا مرکب از ان و لا است. اما بنابر قول کسانی که آلا را مخفف خوانده‌اند از محل بحث خارج می‌شود. بر فرض اول آن فقط ناصبه است و نمی‌تواند مفسره باشد، چون آن مفسره باید بعد از معنای قول واقع شود و در آیه نمل این شرط موجود بود چون در جمله ﴿أَلْقَىٰ إِلَىٰ كِتَابِ كَرِيمٍ﴾ کتاب، قول را افاده می‌دهد و در این آیه این شرط وجود ندارد. در کلمه لا دو احتمال است:

۱. این که نافیه باشد. پس جمله بدل از اعمالهم می‌شود. ﴿زَيِّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾ که در آیه قبل ذکر شده است و ممکن است خبر برای مبتدای محذوف باشد: «لأعمالهم ألا يسجدوا».

۲. این که لازایذ باشد و بنابر این تقدیر جمله «ألا يسجد» محلاً مجرور است. بنابر این که بدل از «عن السبيل» باشد و در اصل بعد از حذف لام «لثلا يسجدوا» بوده است. پس جمله محلاً منصوب بنزع خافض است. احتمال دیگر این که محلاً مجرور باشد و لام جاره محذوف، متعلق به «لا يهتدون» باشد.

إِلَى

حرف جرّ له ثمانية معان:

أحدها: انتهاء الغاية الزمانية، نحو ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^۱ والمكانية نحو ﴿مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾^۲ وإذا دلت قرينة على دخول ما بعدها نحو «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» أو على خروجه نحو ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^۳ ونحو ﴿فَنَظَرْتُ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾^۴ عمل بها، وإلا فقليل: يدخل إن كان من الجنس، وقيل: يدخل مطلقاً، وقيل: لا يدخل مطلقاً، وهو الصحيح؛ لأن الأكثر مع القرينة عدم الدخول؛ فيجب الحمل عليه عند التردد.

والثاني: المعية، وذلك إذا ضُمَّت شيئاً إلى آخر، وبه قال الكوفيون وجماعة من

۱. البقرة (۲) الآية ۱۸۷.

۲. الإسراء (۱۷) الآية ۱.

۳. البقرة (۲) الآية ۱۸۷.

۴. البقرة (۲) الآية ۲۸۰.

البصريين في ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾^١ وقولهم «الذود إلى الذود إيل» والذود: من ثلاثة إلى عشرة، ولا يجوز «إلى زيد مال» تريد مع زيد مال.

والثالث: التبیین، وهي المبيّنة لفاعلية مجرورها بعد ما يفيد حبّاً أو بغضاً من فعل تعجّب أو اسم تفضيل نحو ﴿رَبُّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾^٢.

والرابع: مرادفة اللام نحو ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ﴾^٣ وقيل: لانتهاه الغاية، أي منته إليك، ويقولون «أحمد إليك الله سبحانه» أي أنهى حمده إليك.

والخامس: موافقة في، ذكره جماعة في قوله:

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلى به القار أجرب

قال ابن مالك: ويمكن أن يكون منه ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^٤ وتأول بعضهم البيت على تعلّق «إلى» بمحذوف، أي مطلى بالقار مضافاً إلى الناس، فحذف وقلب الكلام؛ وقال ابن عصفور: هو على تضمين «مطلى» معنى مبغض، قال: ولو صح مجيء «إلى» بمعنى «في» لجاز «زيد إلى الكوفة».

والسادس: الابتداء، كقوله:

تقول وقد عاليت بالكورد فوقها: أيسقى فلا يروى إليّ ابن أحمر؟
أي منّي.

والسابع: موافقة عند، كقوله:

أم لا سبيل إلى الشباب، وذكره أشهى إليّ من الرّحيق السلسل؟

والثامن: التوكيد، وهي الزائدة، أثبت ذلك الفراء، مستدلاً بقراءة بعضهم ﴿أَفْتِدَةٌ مِنْ

١. آل عمران (٣) الآية ٥٢.

٢. يوسف (١٢) الآية ٣٣.

٣. النمل (٢٧) الآية ٣٣.

٤. الأنعام (٦) الآية ١٢.

النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ»^۱ بفتح الواو، وخرّجت على تضمين تهوى معنى تميل، أو أنّ الأصل تهوي بالكسر، فقلبت الكسرة فتحة والياء ألفاً كما يقال في رضي: رضا، وفي ناصية: ناصاة، قاله ابن مالك، وفيه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغة تحرّك الياء في الأصل.

إلى

به کسر همزه، حرف جر است و برای هشت معنا می آید:

اول: به معنای انتهای زمان و مکان است؛ مثل: ﴿ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ و ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ کلمه الی در آیه اول انتهای زمان و در آیه دوم انتهای مکان را می‌رساند؛ هم چنین مثال «سرت من البصره إلى الكوفة» در مورد این که ما بعد الی در حکم ما قبل است یا خارج از آن، چند صورت وجود دارد:

۱. جایی که قرینه بر دخول باشد؛ مثل: «قرأت القرآن إلى آخره».

۲. قرینه‌ای بر خروج باشد؛ مانند: ﴿أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

۳. این که قرینه‌ای وجود نداشته باشد و صلاحیت در هر دو را داشته باشد.

در این جا سه قول وجود دارد:

الف) مطلقاً داخل در ما قبل است.

ب) اگر ما قبل و ما بعد الی از جنس واحد باشد داخل است؛ مثل: «أكلت السمكة

إلى رأسها» و «سرت في النهار إلى العصر» در این دو مثال «رأس سمكة» از جنس

سمک است و هم چنین عصر از جنس نهار است، ولی اگر از جنس ما قبل نباشد داخل

نیست، مثل: «سرت من الكوفة إلى البصرة».

ج) مطلقاً داخل نیست. از نظر مصنف قول صحیح همین قول است، به دلیل اغلبیت، چون اکثراً در مواردی که قرینه باشد داخل نیست، پس در سایر موارد مشکوک حمل بر اکثر می شود.

دوم: به معنای معیه است و در جایی می آید که انضمام چیزی به چیز دیگر باشد. کوفیون و جماعتی از بصریون **إلی** را در آیه: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ را از همین قسم می دانند؛ یعنی: «من أنصاري مع الله» و در عبارت: «الذود إلى الذود إيل» کلمه الذود عدد از سه تاده است و مراد از این مثال این است که عدد کم که اضافه به عدد کم دیگر شود شتران زیادی می شوند. اگر در جایی اضافه چیزی به چیز دیگر نباشد **إلی** به معنای مع نمی آید. پس در جمله «إلی زید مال» به معنای مع نیست، زیرا مال از نظر عرف منضم به زید نمی شود.

سوم: به معنای تبیین می باشد و در جایی است که از فعل تعجب معنای حب و بغض استفاده شود، در این صورت **إلی** با مجرورش فاعل آن فعل خواهد بود؛ مثل آیه: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ فاعل احبّ که افعّل التفضیل است **إلی** می باشد که در واقع همان یاء متکلم است که با **إلی** برای فاعلیت تبیین و ظاهر گردیده است.

چهارم: مرادف لام است؛ مانند: «والامر إليك أي والأمر لك» بعضی می گویند: **إلی** در این مثال برای انتها آمده است: «الأمر منته إليك». در عبارت: «أحمد إليك أي أحمد لك الله» توجیه شده است نه انتها «حمده إليك»، پس **إلی** در این جا هم برای انتها است. اگرچه معنای لام متظاهر است و مراد ثواب حمد من خدا را به سویی تو است که به من احسان کردی.

پنجم: به معنای ای است که با معنای فی موافق باشد. این معنا را جماعتی در قول شاعر نابغه ذبیانی ذکر کرده اند:

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطّلى به القارّ أجرب

پس ترک مکن مرا به تهدید خود که گویا در میان مردم مثل شتر گرگ به قیر مالیده شده باشم. **مطلی** اسم مفعول بر وزن مرّضی؛ یعنی به قیر مالیده شده، اجرب به معنای حیوان و گرگ است.

در این شعر **الی** به معنای **فی** آمده است: «كَأَنِّي فِي النَّاسِ». ابن مالک همین معنا را در آیه: «لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» احتمال داده است: «لَيَجْمَعَنَّكُمْ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ». بعضی بیت نابغه را تأویل کرده‌اند به این که **علی** متعلق به اسم محذوف است: «مطلی به بالقارّ مضافاً إلى الناس» بنابر این تقدیر **علی** متعلق به مضافاً است و در این صورت **الی** معنای **فی** را افاده نمی‌دهد، پس کلمه مضافاً حذف شده است و کلام، عکس است؛ یعنی در اصل **مطلی** بالقار بوده است. پس در شعر باء جاره به ضمیر به که به اجرب بر می‌گردد، داخل شده است، چون جرب بر قیر مالیده می‌شود، ولی در این شعر گفته است قیری که به اجرب مالیده شده است و این قلب است. ابن عصفور در **مطلی**، معنای مبغض را لحاظ کرده است و مبغض متعدی به **الی** می‌شود و گفته است: اگر **الی** به معنای **فی** باشد، عبارت: «زید الی الکوفه» جایز خواهد بود؛ حال این صحیح نیست.

ششم: به معنای ابتدا است؛ مثل قول شاعر:

تقول وقد عالیت بالکور فوقها أيسقي فلا يروى إليّ ابن أحمر؟

می‌گفت آن ناقه در حالی که بلند می‌کردم بار خود را بر بالای شتر، آیا آب می‌آشامد و ابن احمر از من سیر نمی‌شود.

در شعر **الی** به معنای **من** آمده است:

أَيُّ «مَنِّي».

هفتم: به معنای عند می‌آید؛ مثل قول ابن کبیر هذلی:

أَمْ لَا سَبِيلَ إِلَى الشَّبَابِ، وَذَكَرَهُ أَشْهَى إِلَيَّ مِنَ الرَّحِيقِ السَّلْسَلِ؟

آیا نیست راهی به سوی جوانی و حال این که یاد جوانی نزد من محبوب تر از شراب خالص گوارا است.

شاهد در الی دوم است که به معنای عندی آمده است.

هشتم: به معنای توكید است و این در صورتی است که الی زاید واقع شود و فراء قائل به این معنا شده است، به دلیل آیه: ﴿أَفْتِدَّةٌ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ تُحِبُّ که بدون الی متعدی می شود. پس الی زاید است و تأکید را می رساند. بعضی در جواب گفته اند: در تهوی معنای تمیل لحاظ شده است. پس باید با الی متعدی گردد و در این صورت الی زاید نخواهد بود.

توجیه دیگر این که تهوی در اصل تهوی بوده است که به معنای «يسقط» است، ولی در این جا کسره و او قلب به فتحه و یاء آخر قلب به الف گردیده است؛ چنانچه در رضى بدون اعلال به فتح ضاد خوانده شده و یاء قلب به الف گردیده است (رضا) و در ناصبه به کسر صاد ناصاة به فتح خوانده شده است. بنابر این الی زاید نیست، چون «يسقط» با الی متعدی می شود.

این وجه را ابن مالک گفته است، لکن در این وجه نظر است، زیرا شرط فتحه این است که یاء در اصل حرکت داشته باشد و این در رضى موجود است، چون ضاد مکسور می باشد، و لکن در تهوی موجود نیست، چون ساکن است.

اي

بالکسر والسکون.

حرف جواب بمعنی نعم؛ فيكون لتصديق المخبر؛ ولإعلام المستخبر، ولوعد الطالب فتقع بعد «قام زيد» و «هل قام زيد» و «اضرب زيدا» ونحوهن، كما تقع «نعم» بعدهن، وزعم ابن الحاجب أنها إنما تقع بعد الاستفهام نحو ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ

هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ^۱ ولا تقع عند الجميع إلا قبل القسم ، وإذا قيل «إي والله» ثم اسقطت الواو؛ جاز سکون الياء وفتحها وحذفها، وعلى الأول فيلتقي ساکنان على غير حذفهما.

إي

به کسر همزه و سکون یاء، حرف جواب و به معنای نعم می‌باشد. پس برای سه چیز آورده می‌شود:

- ۱- تصدیق مخبر؛ مثل: «قام زید» برای تصدیق او گفته می‌شود: ای.
- ۲- جواب استفهام؛ مانند: «هل قام زید» در جواب می‌گویند: ای.
- ۳- جواب فعل امر مثل: «ضرب زيدا» در جواب می‌گویند: ای که وعده امتثال است.

ابن حاجب گمان کرده است که ای فقط جواب امتثال است؛ مثل: ﴿وَيَسْتَنْبِثُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ﴾ و لكن مثال‌های ذکر شده قول ابن حاجب را رد می‌کند. از خصوصیات استعمال کلمه ای این است که همیشه قبل از قسم واقع می‌گردد و در جایی که قسم ذکر نشود در تقدیر می‌باشد و در صورتی که **والله** بعد از ای واقع شود، حذف واو قسم جایز است. در این صورت بین یاء ساکنه و لام الله التقای ساکنین می‌شود، و یاء حذف می‌شود: **الله** که در اصل «ای والله» بوده است و برای رفع التقای ساکنین یاء جایز است که فتح داده شود: «ای الله».

أني

بافتح والسكون. على وجهين:

حرف لنداء البعيد أو القريب أو المتوسط، على خلاف في ذلك، قال الشاعر:

ألم تسمعي أي عبد في رونق الضحا بكاء حمامات لهن هدير
وفي الحديث «أي رب» وقد تمدّ ألفها.

وحرف تفسير، تقول «عندي عسجد أي ذهب» و «غضنفر أي أسد» وما بعدها
عطف بيان على ما قبلها، أو بدل، لا عطف نسق، خلافاً للكوفيين وصاحبي المستوفى
والمفتاح؛ لأننا لم نر عاطفاً يصلح للسقوط دائماً، ولا عاطفاً ملازماً لعطف الشيء على
مرادفه، وتقع تفسيراً للجمل أيضاً، كقوله:

وترمينني بالطرف، أي أنت مذنّب وتقلينني، لكنّ إيتاك لا أقلي
وإذا وقعت بعد تقول وقبل فعل مسند للضمير حكي الضمير، نحو «تقول
استكتمته الحديث أي سألته كتمان» يقال ذلك بضم التاء، ولو جئت بـ«إذا» مكان
«أي» فتحت التاء فقلت «إذا سألت» لأن إذا ظرف لـ«تقول» وقد نظم ذلك بعضهم
فقال:

إذا كنيت بأي فعلاً تفسره	فضمّ تاءك فيه ضمّ معترف
وإن تكن بإذا يوماً تفسره	ففتحة التاء أمر غير مختلف

أي

به فتح همزه وسكون ياء، بر دو وجه می آید:

١. حرف ندای قریب یا بعید یا متوسط؛ بنابر اختلافی که در میان نحویون است،
عبدالله بن اسود گفته است:

ألم تسمعي أي عبد في رونق الضحا بكاء حمامات لهن هدير
ای عبده! آیا گریه کبوتران را در روشنایی صبح نشنیده ای که برای آنها آوازهایی است.

«ای عبد» در اصل «ای عبده» بوده و ترخیم شده است.

شاهد در ای است که برای ندا آمده است. در حدیث نیز آمده است: «ای رب». گاهی همزه مدّ داده می‌شود: آی و این در جایی است که برای منادای دور باشد.

۲. حرف تفسیر در جایی که کلمه یا جمله‌ای احتیاج به تفسیر داشته باشد: مثل «عندي عسجد ای ذهب» و «عندي غضنفر ای أسد».

در این هنگام ما بعد ای عطف بیان برای ما قبلش می‌شود. احتمال دیگر این که بدل باشد، و لکن ممکن نیست ای حرف عطف باشد تا عطف نسق بشود؛ برخلاف کوفیون و صاحب کتاب المستوفی و کتاب المفتاح که جایز دانسته‌اند، دلیل بر عدم جواز این که ای در تمام حالات صلاحیت حذف شدن را دارد و حرف عطف چنین نیست که بتوانیم آن را حذف کنیم، چون در بعضی موارد اگر حذف شود در معنا تغییر به وجود می‌آید؛ مثل: (جاء زيد ثم عمرو) کلمه ثم که تأخیر را می‌رساند اگر حذف شود معنا تغییر می‌کند. هم چنین ندیده‌ایم که حرف عطفی همیشه عطف بر مرادف خود نماید و ای اگر حرف عطف باشد چنین خواهد بود و نیز ای برای تفسیر جمله هم می‌آید؛ مثل قول شاعر:

وترمينني بالطرف، أي أنت مذنب وتقلينني، لكنّ إِيّاك لا أقلي

و می‌اندازی به سوی چشم خود را؛ یعنی تو گنه‌کاری.

جمله اول به واسطه ای تفسیر شده است.

قاعده

هرگاه ای برای تفسیر جمله فعلیه بیاید که بعد از تقول واقع شده باشد و به ضمیر فاعل اسناد داده شود باید در جمله بعد از ای هم به همان ضمیر اسناد داده شود؛ مثل «استكتمته الحديث أي سألته كتمان الحديث» جمله اول به تاء متکلم نسبت داده شده و جمله بعد از ای هم به تاء متکلم نسبت داده می‌شود؛ یعنی طلب کتمان حدیث کردم

و از کتمان حدیث سؤال کردم. اما اگر به جای ای، اذا بیاورند جمله بعد از اذا به تاء خطاب نسبت داده می شود و گفته می شود: «اذا سألته» چون اذا ظرف برای تقول است و تقول مخاطب است. پس باید مفسرش هم فعل خطاب باشد، چون مضاف الیه اذا قرار گرفته است.

بعضی از نحوین این قاعده را به شعر درآورده اند:

إذا كنيت بأي فعلاً تفسره فضمّ تاءك فيه ضمّ معترف

وإن تكن بإذا يوماً تفسره ففتحة التاء أمر غير مختلف

هرگاه فعلی را به فعل دیگر با کلمه ای تفسیر می کنید پس ضمّه بده فعل مفسر را و اگر با اذا تفسیر کنی پس فتحه دادن آن فعل متفق علیه است.

أَيَّ

بفتح الهمزة وتشديد الياء.

اسم يأتي على خمسة أوجه:

شرطاً: نحو: ﴿أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^١، ﴿أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾^٢.

واستفهاماً: نحو: ﴿زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾^٣، ﴿قَبَائِلُ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾^٤ وقد تخفف كقوله:

تنظّرت نصراً والسّماكين أيهما عليّ من الغيث استهلّت مواطره

١. الإسراء (١٧) الآية ١١٠.

٢. القصص (٢٨) الآية ٢٨.

٣. التوبة (٩) الآية ١٢٤.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٨٥.

وموصولاً: نحو: ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ﴾^١ التقدير: لنزاعنّ الذي هو أشدّ، قاله سيبويه، وخالفه الكوفيون وجماعة من البصريين؛ لأنهم يرون أن أياً الموصولة معربة دائماً كالشرطية والاستفهامية، قال الزجاج: ما تبين لي أنّ سيبويه غلط إلا في موضعين هذا أحدهما؛ فإنّه يسلم أنّها تعرب إذا أفردت، فكيف يقول ببنائها إذا أضيفت؟ وقال الجرمي: خرجت من البصرة فلم أسمع منذ فارقت الخندق إلى مكة أحداً يقول «لأضربنّ أيّهم قائم» بالضم، انتهى. وزعم هؤلاء أنّها في الآية استفهامية، وأنّها مبتدأ، وأشدّ خبر، ثم اختلفوا في مفعول ننزع، فقال الخليل: محذوف، والتقدير: لنزاعنّ الفريق الذي يقال فيهم أيّهم أشدّ، وقال يونس: هو الجملة، وعلّقت «ننزع» عن العمل كما في ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ﴾ وقال الكسائي والأخفش: كل شيعة، ومن زائدة، وجملة الاستفهام مستأنفة، وذلك على قولهما في جواز زيادة من في الإيجاب. ويردّ أقوالهم أنّ التعليق مختصّ بأفعال القلوب، وأنّه لا يجوز «لأضربنّ الفاسق» بالرفع بتقدير الذي يقال فيه هو الفاسق، وأنّه لم يثبت زيادة «من» في الإيجاب. وقول الشاعر:

إذا ما لقيت بنى مالك فسلم على أيّهم أفضل

يروي بضمّ أيّ، وحروف الجرّ لاتعلّق، ولا يجوز حذف المجرور ودخول الجار على معمول صلتّه؛ ولا يستأنف ما بعد الجار.

وجوّز الزمخشري وجماعة كونها موصولة مع أنّ الضمّة إعراب؛ فقدّروا متعلّق النزع من كلّ شيعة، وكأنّه قيل: لنزاعنّ بعض كلّ شيعة، ثمّ قدر أنّه سئل: من هذا البعض؟ فقيل: هو الذي هو أشدّ، ثمّ حذف المبتدأ والمكتنفان للموصول، وفيه تعسف ظاهر، ولا أعلمهم استعملوا «أياً» الموصولة مبتدأ، وسيأتي ذلك عن تغلب.

وزعم ابن الطراوة أنّ «أَيًّا» مقطوعة عن الإضافة؛ فلذلك بنيت، وأنّ «هُمُّ أَشَدُّ»^١ مبتدأ وخبر، وهذا باطل برسم الضمير متّصلاً بأيّ، والإجماع على أنّها إذا لم تضاف كانت معربة.

وزعم تغلب أنّ «أَيًّا» لا تكون موصولة أصلاً، وقال: لم يسمع «أَيُّهُمْ» هو فاضل جاءني» بتقدير الذي هو فاضل جاءني.

والرابع: أن تكون دالّة على معنى الكمال؛ فيكون صفة للنكرة نحو «زيد رجل أيّ رجل» أي كامل في صفات الرجال، وحالاً للمعرفة كـ«مررت بعبد الله أيّ رجل». والخامس: أن تكون وصلةً إلى نداء ما فيه ال، نحو «يا أَيُّها الرجل» وزعم الأخفش أنّ «أَيًّا» لا تكون وصلة، وأنّ «أَيًّا» هذه هي الموصولة حذف صدر صلتها وهو العائد، والمعنى يا من هو الرجل، وردّ بأنّه ليس لنا عائد يجب حذفه ولا موصول التزم كون صلته جملة اسمية، وله أنّ يجيب عنهما بأن «ما» في قولهم «لا سيّما زيد» بالرفع كذلك. وزاد قسماً وهو أن تكون نكرة موصوفة نحو «مررت بأيّ معجب لك» كما يقال: بمن معجب لك، وهذا غير مسموع.

ولا تكون «أَيّ» غير مذكور معها مضاف إليه البتة إلّا في النداء والحكاية، يقال «جاءني رجل» فتقول: أيّ يا هذا؟ وجاءني رجلان، فتقول: أيّان؟ وجاءني رجال، فتقول: أيّون.

تنبيه

قول أبي الطيب:

لم ترعني ثلاثة بصدود

أيّ يوم سررتني بوصول

ليست فيه أي موصولة لأن الموصولة لا تضاف إلا إلى المعرفة، قال أبو علي في التذكرة في قوله:

أرأيت أي سؤالف و حدود برزت لنا بين اللوى فزروود

لا تكون أي فيه موصولة؛ لإضافتها إلى نكرة، انتهى.

ولا شرطية؛ لأن المعنى حينئذ: إن سررتني يوماً بوصالك آمنتني ثلاثة أيام من صدودك، وهذا عكس المعنى المراد، وإنما هي للاستفهام الذي يراد به النفي، كقولك لمن ادعى أنه أكرمك: أي يوم أكرمتني؟ والمعنى ما سررتني يوماً بوصالك إلا روعتني ثلاثة بصدودك، والجملة الأولى مستأنفة قدام طرفها؛ لأن له الصدر، والثانية إما في موضع جرّ صفة لوصال على حذف العائد: أي لم ترعني بعده، كما حذف في قوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ﴾^١ الآية، أو نصب حالاً من فاعل سررتني أو مفعوله، والمعنى: أي يوم سررتني غير رائع لي أو غير مروع منك، وهي حال مقدرة مثلها في ﴿طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾^٢ أو لا محلّ لها على أن تكون معطوفة على الأولى بفاء محذوفة كما قيل في ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾^٣ وكذا في بقية الآية، وفيه بعد، والمحققون في الآية على أن الجمل مستأنفة، بتقدير: فما قالوا له؟ فما قال لهم؟ ومن روى «ثلاثة» بالرفع لم يجز عنده كون الحال من فاعل سررتني لخلوّ «ترعني» من ضمير ذي الحال.

أي

به فتح همزه و تشديد ياء، بر پنج وجه می آید:

١. البقرة (٢) الآية ٤٨.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٧٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٦٧.

۱. شرطیه؛ مثل **إِنَّ** و **إِذَا**؛ مانند: **﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُلُوبُكُم مَّرْكُومَةٌ﴾** و **﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾**.
قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ.

۲. برای استفهام؛ مثل: **﴿زَادَتْهُ هِذِهِ إِيمَانًا﴾** و آیه **﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾**.
 گاهی یاء تخفیف داده می شود؛ مانند قول شاعر:

تنظّرت نصراً والسّماکین أیتها علیّ من الغیث استهلّت موطره
 مهلت دادم نصر بن یسار و سماکین را که کدام یک از آنها بر من از باران و عطاء خویش
 می ریزد به واسطه ابرهای باران زا.

سماکین تثنیه سماک دو ستاره «اعزل» و «سماک» است. موطر جمع ماطره: ابر باران
 زا.

در این شعر ای مخفف خوانده شده است.

۳. موصول؛ مثل آیه: **﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ﴾** در این آیه ای
 به معنای الذی آمده است: «الذی هم استدّل علی الرحمان». لام **لَنَنْزِعَنَّ** جواب قسم
 است: «والله لننزعن».

این قول را سیبویه گفته و کوفیون و جماعتی از بصریون نیز با موصوله بودن ای در
 این آیه مخالفت کرده اند، زیرا ای موصوله دائماً معرب استعمال می شود؛ مثل ای
 شرطیه و استفهامیه و چون در آیه مبنی بر ضم آمده است پس دائماً موصوله نیست و
 باید استفهامیه باشد. مرادش از کلمه دائماً این که چه اضافه شود و چه اضافه نشود و
 چه صدر صله اش حذف گردد یا ذکر شود.

زجاج گفته است که برای من ظاهر نشد که سیبویه در مسائل نحو اشتباه کرده باشد
 مگر در دو مسئله که این جا یکی از آن موارد است؛ (قول به موصول بودن ای در آیه)،
 زیرا او قبول دارد که در حال افراد که منقطع از اضافه است، ای معرب است: پس
 چگونه در حال اضافه که از مختصات اسم است و او را از نزدیک شدن به حرف دور

می‌کند قائل به مبنی بودن ایّ شده است.

البته مخالفت سیبویه در جهت موصول بودن ایّ در آیه است و اعتراض زجاج به دلیل مبنی بودن ایّ در هنگام اضافه و حذف صد صله است. لذا اثبات مطلب نیاز به تأمل دارد و برای تأیید قول زجاج، جرّمی گفته است: *فارفت الخندق الخ*. نجم الاثمه رضی گفته: مراد، خندق کوفه است. برخی گفته‌اند: مراد، خندق بصره است. به هر حال از خندق تا مکه رفتم، ولی نشنیدم که کسی بگوید: و «اضربنّ ایهم قائم» به ضم ای که مبنی بر ضم باشد. پایان.

مخالفتین سیبویه ای را در آیه، استفهامیه می‌دانند و مبتدا، اشد خبرش و رفع مبتدا بر ضمه بودن تنوین ظاهر شده است. بنابراین توجیه در مفعول *لننزعنّ* اختلاف است: خلیل گفته: محذوف می‌باشد و تقدیر: «لننزعنّ الذین یقال فیهم ایهم...» است. پس مفعول صله و موصول است و *ایهم* معمول صله است؛ یعنی نایب فاعل *یقال*. یونس گفته: جمله «ایهم اشدّ» مفعول است، نه ای به تنهایی و این جمله به دلیل این که استفهام است جمله *لننزعنّ* را از عمل تعلیق کرده است؛ همان طوری که ایّ استفهامیه در آیه: «لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ» فعل «لننعلم» را تعلیق نموده است. معنای تعلیق این است که فعل لفظاً عمل نمی‌کند، ولی معنأً عمل می‌کند.

کسائی و اخفش هم گفته‌اند: «من کلّ شیعة» مفعول *لننزعنّ* است و من زاید می‌باشد و جمله: «ایهم اشدّ للرحمان» مستأنفه است و این که من را در جمله موجه زاید دانسته‌اند به جهت این است که از نظر آنها من زاید در کلام موجب هم زاید می‌آید. اما این سه قول از نظر مصنف، مردود است.

اما قول یونس که مفعول را جمله استفهامیه می‌داند و فعل را تعلیق شده مردود است، چون تعلیق فقط در افعال قلوب می‌آید.

لننزعنّ از افعال قلوب نیست، ولكن در جواب گفته شده است: از نظر یونس تعلیق، منحصر به افعال قلوب نیست.

اما قول خلیل که مفعول را «الذین یقال فیهم» می داند نیز مردود است، زیرا احتیاج به تقدیر نیست. لذا جایز نیست که در مثال «لأضربنّ الفاسق» الفاسق را به رفع بخوانند، بنابر این که «الذی یقال فیہ الفاسق» است که بر این تقدیر: الفاسق خبر مبتدا می شود و هنگامی که تقدیر جایز نباشد باید الفاسق به نصب باشد بنا بر مفعولیت. اشکال دیگر بر کسائی این که من را در کلام موجب زاید گرفته است و حال آن که در هیچ کجا در کلام موجب زاید واقع نشده است و اما قول شاعر:

إذا ما لقيت بني مالك فسلم على أيهم أفضل

هرگاه ملاقات کنی قبیله مالک را سلام کن بر کسی که فاضل تر است.

در این شعر کلمه أي موصول است و با ضم روایت شده. بنابر قول یونس در این جا هم که علی بر أي داخل شده است و در عین حال با ضمه روایت شده، باید از عمل جر تعلیق شده باشد، در حالی که هیچ کس قائل به تعلیق در حرف جر نیست. پس معلوم می شود که در آیه هم تعلیقی در کار نیست و بنابر قول خلیل که در آیه گفته بود: مفعول (الذین یقال...) حذف شده است باید در این شعر هم گفته شود که مجرور علی حذف شده و علی بر معمول صله داخل شده است و تقدیر: «فسلم علی الذی یقال فیہ أيهم أفضل» باشد مجرور (الذی) حذف شده و علی بر معمول صله (أيهم) واقع شده است.

این توجیه در شعر صحیح نیست، چون معنا بدون تقدیر به دست می آید و نیز اگر توجیه کسائی و اخفش را در شعر بیاوریم باید گفته شود که جمله «أيهم أفضل» مستأنفه است، در حالی که جمله بعد از حرف جر (علی) نمی تواند مستأنفه باشد، چون ماقبل و مابعدش با هم رابطه دارند و حرف جر برای ربط آمده است. زمخشری

و جماعتی جایز دانسته‌اند که **أَيَّ** در آیه موصوله باشد و ضمه اعراب باشد، نه ضمه بناء و متعلق مفعول **لننزعَنَّ** را در تقدیر گرفته‌اند که عبارت از جار مجرور (من کل شیعة) است و من در «من کل شیعة» را به معنای تبعیض است و تقدیر: «لننزعَنَّ بعض کل شیعه» است. در این صورت سؤالی پیش می‌آید که آن بعض چه کسانی هستند و جواب این سؤال می‌تواند جمله «هو الذي هو أشدُّ للرحمان» باشد. پس در این جمله دو مبتدا (هو) محذوف است که قبل از الذي است.

۲. **هو بعد از الذي است و به جای الذي آمده است.** البته در توجیه زمخشری سه اشکال موجود است:

الف) تقدیرها زیاد است که عبارت از: سؤال مقدر و دو مبتدا که بدون آنها هم معنا فهمیده می‌شود.

ب) استعمال ای به جای الذي بعید به نظر می‌رسد، چون خودش مثل الذي موصول است و معنای مستفاد از **أَيَّ** موصوله مناسب با آیه است، نه معنای مستفاد از الذي.

ج) اشکال دیگر این که بنا بر توجیه زمخشری **أَيَّ** موصوله باید مبتدا باشد و کسی که **أَيَّ** را مبتدا آورده باشد نمی‌دانم چنان چه به نقل از ثعلب خواهد آمد و ممکن است منظور مصنف از جمله: «ولا أعلم هم...» مربوط به جواب زمخشری نباشد، بلکه حکم مستقلی برای **أَيَّ** ذکر نموده است که عبارت از مذکور باشد یعنی عدم اتیان **أَيَّ** مبتدا.

ابن طراوه (ابو الحسن سلیمان بن محمد) گفته است: در آیه مذکور، **أَيَّ** مقطوع الإضافة است و مبنی استعمال شده است و کلمه هم بعدش مبتدا است، نه مضاف الیه و خبرش «أشدُّ للرحمان» است، ولی این قول هم باطل است به دو دلیل:

۱. این که منقطع از اضافه است، نباید متصل به هم باشد، چون در رسم الخط، مبتدا

جدا نوشته می شود.

٢. اجماع شده است که اگر مقطوع از اضافه باشد معرب است، نه مبنی و قول او خرق اجماع خواهد بود.

ثعلب گمان کرده است که *أَيَّ* به طور کلی موصول استعمال نمی شود و از عرب هم شنیده نشده است که بگوید: «*أَيُّهُمْ هُوَ فَاضِلٌ جَائِيٌّ*» به معنای «الذي هو فاضل جائي». قول او هم باطل است، زیرا ذکر مثال مذکور دلیل بر انکار در موارد دیگر نمی شود.

٤. این که برای صفت کمال استعمال می شود و این در صورتی است که بعد از اسم نکره واقع شود؛ مثل: «*زَيْدٌ رَجُلٌ أَيْ رَجُلٌ*»؛ زید مرد با کمالی است. اگر بعد از اسم معرفه واقع شد *أَيَّ* حال خواهد بود؛ مثل: «*مَرَرْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ أَيْ رَجُلٍ*»، چون اسم نکره نمی تواند صفت برای اسم معرفه واقع شود و صفت در حقیقت از نظر معنا با حال فرقی ندارد.

٥. این که متصل به اسم منادا می شود؛ مانند: «*يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ*» نقش *أَيَّ* در این مورد این است که یاء حرف ندا را می تواند بر اسم نکره معرف به لام داخل نماید، چون ال برای تعریف است و یاء حرف نداء هم برای تعریف می آید. پس کراهت دارد که دو حرف تعریف با هم جمع شود. لذا *أَيَّ* را فاصله آورده اند تا در ظاهر *أَيَّ* منادا باشد. در ترکیب لفظی، *الرَّجُلُ* صفت برای منادا است.

اخفش این *أَيَّ* را موصول می داند به معنای *الذي* که صدر صله اش که عاید بین صله و موصول است حذف شده است و معنای «*يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ*»، «*يَا مَنْ هُوَ الرَّجُلُ*» می باشد که کلمه *هو* حذف گردیده است. اما این قول مردود است، چون اولاً، صدر صله هیچ گاه ذکر نشده و معلوم می شود که حذفش واجب است، در حالی که وجوب حذف صدر صله که عاید است در هیچ کجا جایز نیست.

ثانیاً، بنابراین تقدیر دائماً باید صلهٔ این موصول جمله اسمیه باشد، در صورتی که این هم یافت نشده است که در موصولی دائماً صله، جمله اسمیه باشد، ولیکن اخفش می‌تواند در جواب بگوید: «سیما زید» هم اتفاق دارند که ما موصوله است و برای همیشه صدر صله محذوف است و جمله اسمیه دائماً صله واقع می‌شود و در اصل: «سیما هو زید» بوده است. اخفش قسم ششم برای آیّ ذکر کرده است که عبارت از «نکره موصوفه» می‌باشد؛ مثل: «مررت بأیّ معجب لك» همان طوری که گفته می‌شود «مررت بمن معجب» در این دو مثال آیّ و من نکره متصف به معجب است. ولیکن در جواب اخفش گفته می‌شود که این قسم آیّ از عرب شنیده نشده است.

عبارت: «ولا یكون أیاً...» بیان حکم دیگری برای آیّ است و آن این که مضاف الیه آیّ دائماً باید موجود باشد؛ چه لفظاً و چه تقدیراً مگر در دو مورد:

۱. جایی که منادا واقع شود؛ مثل: «یا أیّها الرجل» در این جا لفظاً و تقدیراً از مضاف الیه منقطع شده است.

۲. جایی که به عنوان حکایت ذکر می‌شود؛ مثل: «جائنی رجال فتقول أیون» در این جا که آیّ برای حکایت آمده، در مفرد و تشبیه و جمع با محکی عنه خود مطابقت می‌کند. لذا محکی عنه «رجال» است و ایون جمع آمده است و لفظاً و تقدیراً از مضاف الیه منقطع است.

تنبيه

قول ابی الطیب «یوم...» یعنی کدام روز بود که مسرور گردانیدی مرا به وصال که نترسانیدی سه روز دیگر مرا به فراق خود.

کلمه آیّ در این شعر، موصول نیست، چون آیّ موصوله فقط به معرفه اضافه می‌شود و در این جا به نکره اضافه شده است و ابوعلی قارمی در آیّ که در شعر

دیگری موجود است و اضافه به نکره شده گفته است: موصول نیست، چون اضافه به نکره شده است. عبارت: «أرأيت أي سواد...» یعنی آیا خبر نمی دهی مرا که کدام یک از اطراف گردن و صورت را برای ما ظاهر کرد، روزی که در منزل بین لوا و زرود بودی. ای اضافه به نکره شده و موصول نمی باشد و نیز در شعر ابی طیب، ای موصوله هم نمی باشد، زیرا در این صورت عکس معنا استفاده می شود، چون تقدیر کلام این است: «إن سررتني يوماً بوصالك أمتني ثلاثة أيام من صدوك»؛ اگر روزی به وصال خود خوش حالم کنی پس مرا از فراق خود ایمن سازی. در حالی که مراد شاعر عکس این معنای است. همان طوری که در ترجمه گفته شد. پس ناچار باید ای برای استفهام انکاری باشد که معنای نفی را افاده می دهد؛ نظیر: «ای یوم اکرمتني»؛ چه روزی مرا گرامی داشتی، در جواب کسی که ادعا دارد تو را گرامی داشتم. بنابر این جمله سررتني مستأنفه است که ظرف (ای یوم) بر آن مقدم شده است، چون در ظاهر استفهام و ظرف زمان برای فعل است. پس معنا این است روزی مرا به وصال خود خوش حال نکردی مگر این که سه روز مرا به فراق خود ترسانیدی. جمله دوم در این شعر (لم ترعني) از نظر اعراب دارای چهار احتمال است:

۱. در موضع جرّ باشد، صفت برای وصال و ضمیر به موصوف محذوف برمی گردد: «لم ترعني بعده» چنان چه در آیه: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ يَوْمَ مَوْصُوفٍ» است و جملات «لا تجزی» و «لا تقبل» و «لا تؤخذ» صفت و ضمیر رابط محذوف است: «لا تجزی فیه...».

۲. این که حال باشد برای فاعل سررتني و انت ضمیر رابط است که محذوف است: «سررتني انت غیر رائع» که معنای جمله، «لم ترعني» می باشد.

۳. حال باشد برای مفعول «سررتني» یعنی: «سررتني غیر فروع». در هر دو صورت حال مقدر است، نه مقارن، چون وقوع حال هم زمان با وقوع فعل نیست؛ مثل

آیه: ﴿فَادْخُلُوا...﴾. در این آیه خالدین حال برای فاعل «فادخلوا» است، ولیکن زمانش بعد از دخول است و در شعر چنین است. وقوع روع مقارن سرورتنی نیست. و بعضی از محشین با توجیهاتی که در این شعر دارند حال را مقارن می‌دانند که باید مراجعه شود. ۴. جمله مذکور محلی از اعراب ندارد، بنابر این که عطف بر جمله اول باشد و فاء عاطفه محذوف است همان‌طوری که در آیه: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ...﴾ محذوف است.

در این آیه شریفه جمله «اعوذ بالله...» عطف بر جمله ما قبل است (اتخذنا)، در حالی که حرف عطف محذوف است و تقدیر: «فقالوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوءًا» می‌باشد. بنابر این می‌توانیم در شعر ابی طیب هم حرف عطف را در تقدیر بگیریم و جمله «لم تر عني» را عطف بر جمله «أَيَّ يَوْم» بکنیم و هیچ کدام محلی از اعراب ندارند، ولیکن این احتمال بعید است، زیرا حذف فاء عاطفه بدون ضرورت (مثل این شاعر) بعید است. هم چنین در آیه مبارکه حذف فاء بعید به نظر می‌رسد، چون ضرورتی ندارد. علاوه بر آنچه در بیت ذکر شد در ادای مقصود خلل به وجود می‌آید، چون قرینه‌ای بر وجود فاء محذوفه نیست.

در آیه شریفه لازم می‌آید که فاء عاطفه در چند جمله نزدیک به هم حذف شود و این مناسب تنزیل نیست، لذا مفسرین محقق گفته‌اند: جمله‌های مذکور مستأنفه‌اند، به همان اصطلاحی که بیانیه در استناف دارند؛ یعنی جواب از سؤال مقدر و سؤال مقدر بعد از جمله «أَتَتَّخِذُنَا هُزُوءًا» جمله «فما قال لهم» است؛ یعنی وقتی بنی اسرائیل به موسی گفتند تو ما را به استهزاء گرفتی سؤالی پیش می‌آید که حضرت موسی به آنها چه گفت و هم چنین سؤال دیگر که آنها به حضرت موسی چه گفتند؟ که آن سؤال عبارت از «فما قالو له» می‌باشد.

در شعر ابی الطیب بنابر روایت رفع، ثلاثه فاعل ترعنی (ثلاثه) خواهد بود و در

این صورت ضمیری که از جمله حالیه به ذی الحال برگردد وجود نخواهد داشت، چون جمله خالی از ضمیر می شود. ذی الحال فاعل «سررتنی» است.

إِذْ

على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً للزمن الماضي، ولها أربعة استعمالات: أحدها: أن تكون ظرفاً، وهو الغالب، نحو ﴿... فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^١.
والثاني: أن تكون مفعولاً به نحو ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمُ﴾^٢.
والغالب على المذكورة في أوائل القصص في التنزيل أن تكون مفعولاً به، بتقدير «اذكر» نحو: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾^٣، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾^٤، ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾^٥ وبعض المعربين يقول في ذلك: إنه ظرف لـ «اذكر» محذوفاً، وهذا وهم فاحش؛ لاقتضائه حينئذ الأمر بالذكر في ذلك الوقت، مع أن الأمر للاستقبال، وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق الخطاب بالمكلفين منّا، وإنما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه.

والثالث: أن تكون بدلاً من المفعول، نحو: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾^٦ فإذا: بدل اشتمال من مريم على حذف البدل في ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾^٧.

١. التوبة (٩) الآية ٤٠.

٢. الأعراف (٧) الآية ٨٦.

٣. البقرة (٢) الآية ٣٠.

٤. البقرة (٢) الآية ٣٤.

٥. البقرة (٢) الآية ٥٠.

٦. مريم (١٩) الآية ١٦.

٧. البقرة (٢) الآية ٢١٧.

وقوله تعالى ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ﴾^١ يحتمل كون إذ فيه ظرفاً للنعمة وكونها بدلاً منها.

والرابع: أن يكون مضافاً إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه نحو «يومئذ وحينئذ» أو غير صالح له نحو قوله تعالى: ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^٢.

وزعم الجمهور أن «إذ» لا تقع إلا ظرفاً أو مضافاً إليها، وأنها في نحو: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا﴾^٣ ظرف لمفعول محذوف، أي: واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم قليلاً، وفي نحو ﴿إِذْ أَنْتَبَذْتُ﴾^٤ ظرف لمضاف إلى مفعول محذوف، أي: واذكر قصة مريم، ويؤيد هذا القول التصريح بالمفعول في ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً﴾^٥.

ومن الغريب أن الزمخشري قال في قراءة بعضهم ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾^٦؛ إنه يجوز أن يكون التقدير منه إذ بعث، وأن تكون «إذ» في محل رفع كـ«إذا» في قولك: أخطب ما يكون الأمير إذا كان قائماً، أي لمن من الله على المؤمنين وقت بعثه، انتهى؛ فمقتضى هذا الوجه أن «إذ» مبتدأ، ولا نعلم بذلك قائلاً، ثم تنظيره بالمثال غير مناسب؛ لأنّ الكلام في «إذ» لا في إذا، وكان حقه أن يقول إذ كان؛ لأنهم يقدرّون في هذا المثال ونحوه «إذ» تارة و«إذا» أخرى، بحسب المعنى المراد، ثم ظاهره أنّ المثال يتكلّم به هكذا، والمشهور أنّ حذف الخبر في ذلك واجب، وكذلك المشهور أنّ «إذا» المقدّرة في المثال في موضع نصب، ولكن جوّز عبد القاهر كونها في موضع رفع، تمسّكاً بقول بعضهم: أخطب ما يكون الأمير يوم الجمعة،

١. المائدة (٥) الآية ٢٠.

٢. آل عمران (٣) الآية ٨.

٣. الأعراف (٧) الآية ٨٦.

٤. مريم (١٩) الآية ١٦.

٥. آل عمران (٣) الآية ١٠٣.

٦. آل عمران (٣) الآية ١٦٤.

بالرفع؛ ففاس الزمخشري إذ على إذا، والمبتدأ على الخبر.

والوجه الثاني: أن تكون اسماً للزمن المستقبل، نحو ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾^١ والجمهور لا يثبتون هذا القسم، ويجعلون الآية من باب ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾^٢ أعني من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع، وقد يحتج لغيرهم بقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ * إذ الأغلال في أغناقهم^٣ فإن يعلّمون^٤ مستقبل لفظاً ومعنى؛ لدخول حرف التنفيس عليه، وقد أعمل في إذ؛ فيلزم أن يكون بمنزلة إذا.

والوجه الثالث: أن تكون للتعليل، نحو ﴿وَلَن يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَلَمْتُمْ أَنْكُم فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾^٥ أي: ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب؛ لأجل ظلمكم في الدنيا، وهل هذه حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ؛ فإنه إذا قيل: ضربته إذ أساء، وأريد به «إذ» الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب؟ قولان، وإنما يرتفع السؤال على القول الأول؛ فإنه لو قيل: «لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك في العذاب» لم يكن التعليل مستفاداً؛ لاختلاف زمني الفعلين، ويبقى إشكال في الآية، وهو أن «إذ» لا تبدل من اليوم لاختلاف الزمانين، ولا تكون ظرفاً لينفع؛ لأنه لا يعمل في ظرفين، ولا لـ «مشترون»؛ لأن معمول خبر الأحرف الخمسة لا يتقدم عليها ولأن معمول الصلة لا يتقدم على الموصول، ولأن اشتراكهم في الآخرة لا في زمن ظلمهم.

١. الزلزلة (٩٩) الآية ٤.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٦٨.

٣. غافر (٤٠) الآية ٧٠ و ٧١.

٤. غافر (٤٠) الآية ٧٠.

٥. الزخرف (٤٣) الآية ٣٩.

ومما حملوه على التعليل ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَ قَدِيمٌ﴾^١ ﴿وَإِذْ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ﴾^٢ وقوله:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم
إذ هم قريش، وإذ ما مثلهم بشر
وقول الأعشى:

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنْ مَرْتَحَلًّا وَإِنْ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضُوا مَهَلًّا
أي إِنَّ لنا حلولا في الدنيا وإن لنا ارتحالا عنها إلى الآخرة، وَإِنْ في الجماعة الذين
ماتوا قبلنا إمهالا لنا، لأنهم مضوا قبلنا وبقينا بعدهم، وإنما يصح ذلك كله على القول
بأن إذ التعليلية حرف كما قدمنا.

والجمهور لا يثبتون هذا القسم، وقال أبو الفتح: راجعت أبا عليّ مراراً في قوله
تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ أَلْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾^٣ الآية، مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم» فأخر
ما تحصّل منه أن الدنيا والآخرة متصلتان، وأنهما في حكم الله تعالى سواء، فكان اليوم
ماضٍ أو كأنّ إذ مستقبله، انتهى.

وقيل: المعنى إذ ثبت ظلمكم، وقيل: التقدير بعد إذ ظلمتم، وعليهما أيضاً ف«إذ»
بدل من اليوم، وليس هذا التقدير مخالفاً لما قلناه في ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^٤، لأنّ المدعى
هناك أنّها لا يستغني عن معناها كما يجوز الاستغناء عن يوم في يومئذ؛ لأنّها لا
تحذف الدليل بدون همزه، وإذا لم تقدر «إذ» تعليلاً فيجوز أن تكون أنّ وصلتها
تعليلاً، والفاعل مستتر راجع إلى قولهم ﴿يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾^٥ أو إلى

١. الأحقاف (٤٦) الآية ١١.

٢. الكهف (١٨) الآية ١٦.

٣. الزخرف (٤٣) الآية ٣٩.

٤. آل عمران (٣) الآية ٨.

٥. الزخرف (٤٣) الآية ٣٨.

القرين؛ ويشهد لهما قراءة بعضهم ﴿إِنَّكُمْ﴾^١ بالكسر على الاستثناف.
والرابع: أن تكون للمفاجأة، نص على ذلك سيبويه، وهي الواقعة بعد بينا أو بينما كقوله:

استقدر الله خيراً وارضىين به فبينما العسر إذ دارت مياسير
و بينما المرء في الأحيا مغتبط إذ هو تعفوه إلا الأعاصير وهل هي ظرف مكان أو
زمان، أو حرف بمعنى المفاجأة، أو حرف توكيد، أي زائد؟ أقوال، وعلى القول بالظرفية
فقال ابن جني: عاملها الفعل الذي بعدها، لأنها غير مضافة إليه، وعامل «بيننا وبينما»
محذوف يفسره الفعل المذكور، وقال الشلوبين: «إذ» مضافة إلى الجملة؛ فلا يعمل
فيها الفعل ولا في بينا وبينما لأن المضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله،
وإنما عاملها محذوف يدلّ عليه الكلام، وإذ بدل منهما، وقيل: العامل ما يلي «بين»
بناء على أنها مكفوفة عن الإضافة إليه، كما يعمل تالي اسم الشرط فيه، وقيل: «بين»:
خبر لمحذوف، وتقدير قولك «بينما أنا قائم إذ جاء زيد» بين أوقات قيامي مجيء
زيد، ثم حذف المبتدأ مدلولاً عليه بجاء زيد، وقيل: مبتدأ، و«إذ» خبره، والمعنى حين
أنا قائم حين جاء زيد.

وذكر لـ«إذ» معنيان آخران: أحدهما: التوكيد، وذلك بأن تحمل على الزيادة، قاله
أبو عبيدة، وتبعه ابن قتيبة، وحملوا عليه آيات منها ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ﴾^٢ والثاني:
التحقيق كـ«قد» وحملت عليه الآية، وليس القولان بشيء، واختار ابن السجري أنها
تقع زائدة بعد بينا وبينما خاصة، قال: لأنك إذا قلت: «بينما أنا جالس إذ جاء زيد»
فقدرتها غير زائدة أعملت فيها الخبر. وهي مضافة إلى جملة جاء زيد، وهذا الفعل هو
الناصب لـ«بين»، فيعمل المضاف إليه فيما قبل المضاف، انتهى. وقد مضى كلام

١. الزخرف (٤٣) الآية ٣٩.

٢. البقرة (٢) الآية ٣٠.

النحويين في توجيه ذلك، وعلى القول بالتحقيق في الآية، فالجملة معترضة بين الفعل والفاعل.

مسألة

تلزم «إذ» الإضافة إلى جملة، إما اسمية نحو ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾^١ أو فعلية فعلها ماضٍ لفظاً ومعنى نحو ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾^٢ ﴿وَإِذْ أَبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾^٣ ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾^٤ أو فعلية فعلها ماضٍ معنى لا لفظاً نحو ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ﴾^٥ ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^٦ ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾^٧ وقد اجتمعت الثلاثة في قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾^٨ الأولى ظرف لنصره، والثانية بدل منها، والثالثة قيل بدل ثانٍ وقيل ظرف لثاني اثنين، وفيهما وفي إبدال الثانية نظر؛ لأن الزمن الثاني والثالث غير الأول فكيف يبدلان منه؟ ثم لا يعرف أن البدل يتكرر إلا في بدل الإضراب، وهو ضعيف لا يحمل عليه التنزيل، ومعنى ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ﴾^٩ واحد من اثنين، فكيف يعمل في الظرف وليس فيه معنى فعل؟ وقد يجاب بأن تقارب الأزمنة ينزلها منزلة المتحدة، أشار إلى ذلك أبو الفتح في المحتسب،

١. الأنفال (٨) الآية ٢٦.

٢. البقرة (٢) الآية ٣٠.

٣. البقرة (٢) الآية ١٢٤.

٤. آل عمران (٣) الآية ١٢١.

٥. البقرة (٢) الآية ١٢٧.

٦. الأنفال (٨) الآية ٣٠.

٧. الأحزاب (٣٣) الآية ٣٧.

٨. التوبة (٩) الآية ٤٠.

٩. التوبة (٩) الآية ٤٠.

والظرف يتعلّق بوهم الفعل وأيسر روائحه.

وقد يحذف أحد شطري الجملة فيظنّ من لاخبرة له أنّها أضيفت إلى المفرد كقوله:

هل ترجعنّ ليال قد مضين لنا والعيش منقلب إذ ذاك أفنانا؟
والتقدير: إذ ذاك كذلك، وقال الأخطل:

كانت منازل آلاف عهدتهم إذ نحن إذ ذاك دون الناس إخوانا
آلف - بضم الهمزة - جمع آلف بالمدّ مثل كافر وكفار، ونحن وذاك: مبتدآن
حذف خبراهما، والتقدير: عهدتهم إخواناً إذ نحن متآلفون؛ إذ ذاك كائن، ولا تكون
«إذ» الثانية خبراً عن «نحن»؛ لأنّه زمان «ونحن» اسم عين، بل هي ظرف للخبر
المقدر، وإذ الأولى ظرف لعهدتهم، ودون: إما ظرف له أو للخبر المقدّر أو لحال من
إخواناً محذوفة، أي متضايفين دون الناس، ولا يمنع ذلك تنكير صاحب الحال،
لتأخّره، فهو كقوله:

لمية موحشاً طلل (يلوح كآئه خلل)
ولا كونه اسم عين؛ لأنّ «دون» ظرف مكان لا زمان، والمشار إليه بـ«ذاك»
التجاور المفهوم من الكلام.
وقالت الخنساء:

كان لم يكونوا حمى يتّقى إذ الناس إذ ذاك من عزّبزا
«إذ» الأولى ظرف ليتّقى، أو لحمى، أو لـ«يكونوا» إنّ قلنا إن لـ«كان» الناقصة
مصدرّاً، والثانية ظرف لـ«بزّ»، ومن مبتدأ موصول لا شرط؛ لأنّ «بزّ» عامل في إذ
الثانية، ولا يعمل ما في حيز الشرط فيما قبله عند البصريين، وبزّ خبر من، والجملة
خبر «الناس»، والعائد محذوف، أي من عزّ منهم، كقولهم «السّمن منوان بدرهم»، ولا
تكون «إذ» الأولى ظرفاً لبزّ؛ لأنّه جزء الجملة التي أضيفت «إذ» الأولى إليها، ولا يعمل
شي من المضاف إليه في المضاف، ولا «إذ» الثانية بدلاً من الأولى؛ لأنّ الأولى

إنّما تكمل بما أضيفت إليه، ولا يتّبع اسم حتى يكمل، ولا تكون خبراً عن الناس، لأنّها زمان والناس اسم عين، وذاك: مبتدأ محذوف الخبر، أي كائن، وعلى ذلك فقس.

وقد تحذف الجملة كلّها للعلم بها، ويعوّض عنها التنوين، وتكسر الذال لالتقاء الساكنين، نحو ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَقَرُّحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾^١ وزعم الأخفش أنّ «إذ» في ذلك معربة لزوال افتقارها إلى الجملة، وإنّ الكسرة إعراب، لأنّ اليوم مضاف إليها، وردّ بأنّ بناءها لوضعها على حرفين، وبأنّ الافتقار باقٍ في المعنى كالموصول الذي تحذف صلته لدليل، قال:

نحن الأولى فاجمع جمو عك ثمّ وجّههم إلينا
أي نحن الأولى عرفوا، وبأنّ العوض ينزل منزلة المعوّض عنه، فكأنّ المضاف إليه مذكور، وبقوله:

نهيتك عن طلابك أمّ عمرو بعافية وأنت إذ صحيح
فأجاب عن هذا بأنّ الأصل «حينئذ»، ثمّ حذف المضاف وبقي الجرّ كقراءة بعضهم ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^٢، أي ثواب الآخرة.

تنبيه

أضيفت «إذ» إلى الجملة الاسمية، فاحتملت الظرفية والتعليلية في قول المتنبي:
أمن ازديارك في الدّجى الرّقباء إذ حيث كنت من الظّلام ضياء
وشرحه: أنّ أمن فعل ماضٍ، فهو مفتوح الآخر، لا مكسوره على أنّه حرف جرّ كما توهم شخص ادّعى الأدب في زماننا وأصرّ على ذلك، والازديار أبلغ من الزيادة كما

١. الروم (٣٠) الآية ٤.

٢. الأنفال (٨) الآية ٦٧.

أنّ الاكتساب أبلغ من الكسب؛ لأنّ الافتعال للتصرف، والدال بدل عن التاء، وفي متعلقة به، لا بأمن؛ لأنّ المعنى أنّهم أمنوا دائماً أن تزوري في الدجى، وإذ: إمّا تعليل أو ظرف مبدل من محلّ في الدجى، وضياء: مبتدأ خبره «حيث»، وابتدئ بالانكسار لتقدّم خبرها عليها ظرفاً، ولأنّها موصوفة في المعنى؛ لأنّ «من الظلام» صفة لها في الأصل، فلمّا قدمت عليها صارت حالاً منها، ومن: للبدل، وهي متعلّقة بمحذوف، وكان: تامّة، وهي وفاعلها خفض بإضافة «حيث»، والمعنى: إذ الضياء حاصل في كلّ موضع حصلت فيه بدلاً من الظلام.

إذ

بر چهار وجه می آید:

وجه اول: اسم برای زمان ماضی باشد. در این صورت کیفیت استعمالش بر چهار نوع است:

- این که ظرف استعمال شود و غالباً به همین نحو می باشد؛ مثل آیه: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ...﴾؛ زمانی که کافرین پیامبر را از مکه اخراج کردند ما او را یاری کردیم.
- به عنوان مفعول به، یعنی فعل بر او واقع شود؛ مثل: ﴿إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا...﴾ ای: «اذکروا اذ کنتم قلیلاً»؛ به خاطر آورید زمانی را که عده شما کم بود، پس خداوند به واسطه فرشتگان عده شما را زیاد کرد. غالباً اذ که در اوائل آیات قصص ذکر می شود مفعول به برای فعل محذوف است؛ مثل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...﴾ و مانند آن است. در همه اینها قبل از اذ فعل «أذکر» در تقدیر گرفته می شود و اذ مفعول به است و در مثال «واذ فرقنا» که خطاب به یهود است «اذکروا» در تقدیر گرفته می شود.

بعضی گفته اند: اذ در این آیات ظرف است برای فعل محذوف، اما این قول اشتباه است، زیرا اگر ظرف برای فعل باشد باید امر به ذکر در زمان گذشته باشد، در حالی که

امر برای زمان حال و استقبال است و از آن زمان گذشته استفاده می‌شود. پس باید مفعول به باشد که فعل بر آن واقع شده است، چون زمانی که اذ دلالت بر آن می‌کند ما مکلف و مخاطب بدان نبودیم. پس مراد نفس زمان است که به خاطر بیاوریم، نه این که وقوع فعل «اذکر» در او باشد.

۳. این که به عنوان بدل از مفعول به باشد؛ مانند آیه: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ کلمه اذ بدل اشتمال از مریم است؛ همان طوری که قتال بدل اشتمال از الشهر الحرام در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ...﴾ می‌باشد.

در آیه: ﴿أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ﴾ در باره اذ دو احتمال است: الف) این که ظرف باشد برای نعمت، ای: «اذکروا نعمتی» که در زمان جعل انبیا بر شما ارزانی داشتم.

ب) این که بدل اشتمال از نعمة باشد.

۴. این که مضاف الیه برای اسم زمانی باشد که قبلش ذکر می‌شود و ممکن است مضاف الیه صلاحیت داشته باشد که اگر مضاف حذف شود اذ جانشین مضاف گردد؛ مثل «یومئذ» و «حینئذ». در این جا اضافه یوم و حین اضافه عام به خاص است که اضافه بیانیه می‌باشد. پس می‌تواند جانشین مضاف گردد.

البته باید توجه داشته باشیم که اذ هم اضافه به جمله می‌شود و تقدیر آن: «یومئذ کان کذا» بوده است. پس جمله مضاف الیه محذوف است. زمانی هم مضاف الیه صلاحیت جانشین شدن را ندارد؛ مثل آیه: ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ در این جا اگر مضاف (بعد) حذف شود اذ نمی‌تواند جانشین آن باشد.

جمهور گمان کرده‌اند که اذ دائماً برای ظرف یا مضاف الیه استعمال می‌شود و در مواردی که خلاف آن فهمیده شود (مثل نوع دوم و سوم) باید کلام توجیه شود. لذا در آیه: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثُرْكُمْ﴾ گفته‌اند: کلمه اذ ظرف است برای مفعول

محذوف؛ ای: «واذکروا نعمة الله علیکم اذ کنتم قلیلاً فکثرکم» در این آیه گفته‌اند: مفعول «واذکروا»، «نعمه الله» است و اذ ظرف است برای مفعول. در قسم سوم اذ: ﴿إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ گفته‌اند: اذ ظرف است برای اسم مضاف به مفعول؛ یعنی: «واذکر فی الکتاب قصه مریم انتبذت» پس اذ ظرف است برای «قصه مریم» که مضاف به مفعول (مریم) است و تأیید می‌شود این توجیه به مواردی که مضاف ذکر شده است؛ مثل: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً﴾. در این جا کلمه اذ ظرف است برای نعمة که اضافه به الله شده است و مفعول «اذکروا» می‌باشد.

در آیه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾ در بعضی قرائت‌ها «لَمِنْ مِنْ اللَّهِ» خوانده شده است و به جای قد، من آمده است. زمخشری براساس این قرائت، توجیه عجیبی دارد. وی گفته است: در توجیه آیه دو وجه است:

۱. این که اذ ظرف برای مصدر مضاف (من الله) باشد.

۲. این که اذ در محل رفع قرار گیرد؛ مثل اذا در جمله: «اخطب ما یکون الامیر اذا کان قائماً» در این جا اذ بنا بر خبر بودن، مرفوع است؛ ای: «اخطب اوقات الامیر وقت کونها قائماً»؛ هنگامی که امیر قائم است بهترین خطابه را ادا می‌کند و تقدیر در آیه این است: «لَمِنْ مِنْ اللَّهِ وقت بعثه» یا این که «وقت بعثه» مبتدای مؤخر است. پایان کلام زمخشری.

علت تعجب، توجیه دوم اوست که اذ را مبتدا قرار داده است، زیرا مقتضای این توجیه این است که اذ مبتدا واقع شود، در حالی که قائلی به این قول سراغ نداریم، ولکن در جواب مصنف گفته شده است: اذ چون ظرف متصرف است، می‌تواند مبتدا، خبر و مضاف الیه واقع شود و چون این قاعده نحوی است احتیاج به سماع ندارد. اعتراض دیگر بر زمخشری این که آیه را نظیر مثال «اخطب اوقات» کرده است، زیرا در آیه اذ ذکر شده است و در مثال اذا، ولکن در مثال اذ هم آمده است و مشهور اذا

می‌باشد و باید زمخشری روایت مشهور را ذکر می‌کرد.

اشکال دیگر بر زمخشری این که از ظاهر کلامش به دست می‌آید که مثال به همان کیفیتی که ذکر کرده می‌باشد، در حالی که حذف خبر در این مثال واجب است و مراد از خبر «اذا کان» می‌باشد و بعد از حذف گفته می‌شود: «اخطب ما یکون الامیر قائماً». اشکال دیگر بر زمخشری این که مشهور این است که اذا در مثال در محل نصب است، نه در محل رفع که خبر مبتدا باشد، زیرا خبر مبتدا متعلق اذا است که کائن باشد، ولکن عبدالقاهر گفته: ممکن است اذا در محل رفع باشد، چون جمله «اخطب ما یکون الامیر یوم الجمعة» گفته‌اند و یوم مرفوع است. پس اذا هم که در مثال به جای یوم ذکر می‌شود می‌تواند در محل رفع باشد.

پس زمخشری در توجیه خود اذ را قیاس بر اذا کرده است؛ یعنی «اذ بعث» را بر «اذا کان قائماً» و مبتدا را بر خبر قیاس نموده است.

وجه دوم: اسم برای زمان مستقبل باشد؛ مثل: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» در این آیه از که مضاف الیه یوم است، ظرف برای زمان آینده (تحدث) می‌باشد.

قابل توجه است که در این آیه بنابر قول جمهور، فعل مضارع (تحدث) به منزله فعل ماضی، محقق الوقوع می‌باشد، چون حکایت از قیامت است و قیامت گرچه آینده است، اما چون امر یقینی می‌باشد، به منزله ماضی می‌دانند؛ مثل: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ» که نفخ فعل ماضی آمده است. پس «تحدث» لفظاً مضارع است و معنأ ماضی اراده شده است و علت این تغییر مبالغه در تحقق فعل است. البته غیر جمهور، «تحدث» را مستقبل می‌دانند، به دلیل آیه: «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ» در این آیه «يعلمون» لفظاً و معنأ مستقبل است، زیرا سوف بر آن داخل شده و در اذ عمل کرده است. پس باید اذ به منزله اذا باشد که افاده زمان استقبال نماید.

وجه سوم: اذ مانند «لام» جاره برای تعلیل آورده می‌شود؛ مثل آیه: «وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ

أَلْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمُ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ». کلمه اذ برای علت عدم نفع آمده است: «إذ لاجل ظلمکم» و فاعل «ینفعکم» کلمه «اشتراککم» از جمله «انکم مشترکون» گرفته می شود. اختلاف است در این که آیا اذ مثل لام حرف است که علت را افاده می کند یا این که اسم است و بر ظرفیت خود باقی می ماند؟ این تعلیل از قوه کلام استفاده می شود، نه از خصوص لفظ؛ مثل عبارت «ضربته إذا أساء» مراد از کلمه اذا زمان است و ظاهرش اقتضای علیت دارد؛ یعنی می فهماند که علت ضرب، اسائه است، چون ضرب تعلیق بر زمان اسائه شده است. پس در اذ هم همین توجیه می آید.

پس در این جا دو قول است که بنابر قول اول (حرف است و برای علت آورده می شود) اشکالی که بعداً در آیه مذکور گفته خواهد شد وارد نیست، چون اذ ظرف نیست تا بدل از یوم باشد. اما بنابر قول دوم دو اشکال وارد است:

اول این که در صورت علیت اذ لازم است که بتوانیم وقت را جانشین آن گردانیم: «لن ینفعکم الیوم وقت ظلمکم الاشتراک فی العذاب». پس باید علیت از مفهوم کلام استفاده شود و چون زمان در دو فعل «لن ینفعکم» و «ظلمکم» مختلف است، اول در آخرت و دوم در دنیا. پس احدهما نمی تواند علت برای فعل دیگری شود.

دوم این که در آیه، دو اسم ظرف است: یوم و اذ و این دو ظرف از عاملی که در آنها عمل می کند دو صورت دارد که هیچ کدام صحیح نیست:

۱. این که عامل در یوم «من ینفعکم» باشد و اذ بدل از یوم. این احتمال صحیح نیست، زیرا مراد از یوم زمان آخرت و مراد از اذ زمان دنیا است که مردم ظلم می کنند. پس چگونه می تواند احدهما بدل از دیگری باشد.

۲. این که عامل در یوم «لن ینفعکم» باشد و در اذ، «مشرکون». این وجه هم صحیح نیست، به دو دلیل: اولاً، «مشرکون» خبر ان است و اگر اذ ظرف برای «مشرکون» باشد معمول خبر ان بر خود ان مقدم شده است و این جایز نیست. ثانیاً، اَنْ مفتوحه

موصول است و صله‌اش اسم و خبرش می‌باشد و معمول صله نمی‌تواند بر موصول مقدم شود. پس اگر اذ ظرف برای «مشترکون» باشد معمول صله آن (اذ) بر خود آن مقدم شده است، چون اذ معمول «مشترکون» است و «مشترکون» معمول آن می‌باشد. ثالثاً، مشترک بودن عذاب در آخرت است، اما زیان ظلم، در دنیا است، پس اذ که ظرف برای ظلم است، نمی‌تواند ظرف برای «مشترکون» باشد.

البته مصنف در همین بحث اشاره به جواب خواهد کرد و از جمله مواردی که مفسرین و بعضی از نحویون کلمه اذ را در آن حمل بر تعلیل کرده‌اند، آیه: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَ قَدِيمٌ﴾ و آیه: ﴿وَإِذْ أَعَزَّتْهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...﴾ می‌باشد که در این دو آیه کلمه اذ را بر معنای تعلیل حمل کرده‌اند. هم چنین در شعر فرزدق:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم إذ هم قریش، واذ ما مثلهم بشر
پس صبح کردند که خداوند دولت آنها را برگردانید، چون قریش هستند و چون بشری مثل آنها نیست.

در این شعر کلمه اذ در هر دو جا برای علّت آمده است. و قول اعشی:

إِنْ مَحَلًّا وَإِنْ مَرْتَحَلًّا وَإِنْ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضُوا مَهَلًّا
برای حلول است در دنیا و ارتحال به سوی آخرت و به درستی که در مورد جماعتی که قبل از ما مرده‌اند و مسافرت کرده‌اند، به علّت این که گذشته‌اند، مهلت است برای ما، چون آنها قبل از ما گذشته‌اند و ما بعد از آنها باقی مانده‌ایم.

در این شعر کلمه اذ برای تعلیل است.

البته اذ تعلیلیه در موارد ذکر شده صحیح است بنابر قول آنهايي که اذ را حرف می‌دانند؛ مثل لام علّت. اما جمهور نحویون قبول ندارند که اذ برای تعلیل باشد، چه این که ظرف باشد یا حرف.

ابوالفتح گفته است: چندین بار به ابوعلی مراجعه کردم درباره آیه ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ...﴾ در حالی که بدل آوردن اذ را از یوم مشکل می دانستم. آخرین جوابی که به من داد، این بود: دنیا و آخرت متصل به هم می باشد و این دو زمان در حکم خداوند مساوی هستند. پس گویا مراد از یوم در آیه شریفه زمان گذشته می باشد؛ اگر چه مقصود روز قیامت است و یا این که مراد از اذ زمان آینده است؛ اگر چه مراد از او ظاهراً معنای گذشته است.

خلاصه جواب این که از نظر حکم الهی در این آیه، زمان گذشته و آینده لحاظ نشده است تا این که اشکال در بدل آوردن احدهما برای دیگری به وجود آید.

جواب دیگر از آن چه گفته شده است که قبل (ظلمکم) مثبت در تقدیر گرفته می شود ای: «اذ ثبت ظلمکم» و ثبوت ظلم در قیامت است؛ گر چه وقوعش در دنیا است، پس ثبوت ظلم و عدم نفع در یک زمان است.

جواب دیگر این که قبل از کلمه اذ لفظ بعد در تقدیر گرفته شود: «بعد اذ ظلمتم» بنابر این تقدیر هم زمان دو فعل واحد می شود و اذ می تواند بدل از یوم باشد و بنابر تقدیر اخیر سؤالی به ذهن می آید و آن این که در قسم چهارم از وجه اول گفته شد که اگر اذ مضاف الیه قبل و بعد شود از وجود مضاف مستغنی نیستیم. پس حذف بعد جایز نیست، چنان چه در آیه ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ گفته شد. پس چگونه در این توجیه کلمه بعد حذف شده است.

مصنّف با این جمله اشاره به جواب می کند: «ولیس هذا التقدير...». خلاصه جواب این که در آیه: «اذ ظلمتم» قرینه بر حذف وجود دارد، لذا حذف گردیده است، چون منظور این است که از نظر معنا و لفظ بی نیاز نیست، آن طوری که در «یومئذ» استغنا از یوم وجود دارد، نه این که منظور این باشد که با وجود قرینه هم حذف مضاف ممکن نیست.

بحث‌هایی که تا این جا در باره آیه: «اذ ظلمتم» بود بر فرض این است که اذ در آیه برای تعلیل باشد، اما اگر برای تعلیل نباشد جایز است که معنای علیت از کلمه اذ و صله‌اش استفاده شود و لام علت هم در تقدیر باشد: «لأنکم فی العذاب مشترکون» در این صورت فاعل «ولن ینفعکم» باید ضمیر باشد، نه جمله اذ و صله‌اش و ضمیر فاعل هم به جمله‌ای برمی‌گردد که کفار می‌گفتند: «یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین» یا این که به کلمه قرین برمی‌گردد. شاهد این دو احتمال این است که بعضی اَنتَکُم را به کسر همزه خوانده‌اند و بر این تقدیر جمله مستأنفه و مستقل خواهد بود، به خلاف اَنتَکُم بالفتح که تأویل به مصدر می‌رود و باید به جمله دیگر بستگی داشته باشد، مثلاً فاعل از فعل قبل باشد. پس این قرائت تأیید می‌کند که در صورت اَنتَکُم (بالفتح) فاعل نخواهد بود.

وجه چهارم: اذ برای مفاجات باشد. سیبویه قائل به این معنا است و این همان اذ است که بعد از «بیننا» و «بینهما» واقع می‌شود و بنابر قول رضی الدین، باید بعد از اذ فعل ماضی باشد؛ مثل قول شاعر:

استقدر الله خیراً وارضینّ به فبینما العسر إذ دارت میاسیر

قدرت یافتن بر کارهای خوب را از خداوند طلب کن و خوشنود باش البته به آن چه برای تو صلاح می‌داند، پس در میان دشواری‌ها ناگهان آسانی‌ها ظاهر می‌شود. در این شعر اذ برای مفاجات آمده است و بعد از بینما و قبل از فعل ماضی واقع شده است.

در شعر دوم هم اذ برای مفاجات آمده است. در قول امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه شقشقیه: «فیا عجباً بینما هو یتقبلها فی حیاة اذ عقدها لآخر بعد وفاته» کلمه اذ برای مفاجات است. البته علمای علم نحو در ماهیت آن اختلاف دارند:

١. مبرد^١ می گوید: برای ظرف مکان است.
٢. زجاج می گوید: ظرف زمان است.
٣. نجم الاثمه رضی گفته است: حرف و به معنای مفاجات است.
٤. بعضی گفته اند: حرف زاید است و مفید تأکید می باشد در صورتی که ظرف باشد در عاملش اختلاف است: ابن جنی گفته: فعل بعدش می باشد، چون وی عقیده دارد که به فعل خود اضافه نشده است و عامل بینما که قبل از اذ ذکر می شود محذوف است. شلو بین گفته: اذ به جمله بعدش اضافه شده و جمله در آن عمل نمی کند، در بین و بینما نیز عمل نمی کند، چون مضاف الیه نه در مضاف عمل می کند و نه در ماقبلش. پس عامل در اذ و بینما محذوف است و مجموع کلام بر محذوف دلالت می کند و کلمه اذ بدل از بینما است، البته بنابراین که بین ظرف باشد و اضافه نباشد، چون در اصل بین بوده است و الف اشباع و ما کافه به آخرش ملحق گردیده و آن را از اضافه باز داشته است. در این صورت می تواند در اذ عمل کند؛ همان طوری که فعل شرط بعد از متی در آن که ظرف است عمل می کند؛ مثل: «متی تخرج أخرج».
- عده ای گفته اند: بین خبر برای مبتدای محذوف است و تقدیر عبارت: «بینما أنا قائم إذ جاء عمرو»، «بین أوقات قیامی مجيء عمرو» می شود. پس مبتدا (مجيء أوقات) حذف گردیده است، چون جمله: «جاء عمرو» بر حذف آن دلالت می کند و بین خبر مقدم است. قول دیگر این که بین مبتدا و اذ خبرش می باشد. تقدیر این است: «حين أنا قائم حين جاء عمرو». به جای بین و اذ، حين گذاشته شده است، چون همه آنها ظرف زمان می باشند.

١. محمد بن یزید بن عبد الأكبر الأزدي البصري اللغوي النحوي المشهور بأبي العباس المبرد المتولد ٢١٠ المتوفى ٢٨٥ ببغداد، ونقل صلاح الدين في كفاية الوافي أنه نقل الحديث عن علي بن موسى الرضا في جواب الجبرية، وفي هذا الرواية إشارة إلى أن الرجل كان من شيعة الإمامية.

قابل توجه است که برای اذ دو معنای دیگر هم ذکر شد است:

۱. تأکید؛ در جایی که اذ زاید واقع شود. ابو عبدالله قائل به این معنا شده است و ابن قتیبه دینوری هم از او پیروی نموده است. آیاتی نیز حمل بر زیادی شده است؛ مثل آیه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾.

۲. معنای تحقیق؛ مثل کلمه قد. بعضی آیه سابق (اذ ظلمتم) را بر معنای تحقیق حمل نموده‌اند؛ ای: «وقد ظلمتم»، اما این دو معنا مورد اعتماد نیست، اول به دلیل این که اصل در الفاظ، عدم زیادی است، مگر این که دلیلی داشته باشیم. دوم نیز به جهت این است که اگر به معنای قد باشد بین این معنا و معنای ظرف و معنای دیگر مشترک خواهد بود و قاعده این است که تا حد امکان از معنای مشترک برای لفظ پرهیز شود، مگر آن چه با دلیل ثابت شده باشد که عبارت از همان چهار معنای اول است.

ابن شجری زاید بودن اذ را منحصر به بعد از بینا و بینما می‌داند، چون اگر زاید نباشد لازم می‌آید که مضاف الیه در ماقبل مضاف عمل کند. توضیح این که در جمله: «بینما انا جالس اذ جاء زید» اگر کلمه اذ زاید نباشد لازم می‌آید که خبر (جالس) در آن عمل کند، در حالی که به جمله (جاء زید) اضافه شده است و جاء عامل در بینما است، پس مضاف الیه در ماقبل مضاف عمل کرده است. بنابراین کلمه اذ باید زاید باشد تا اضافه‌ای وجود نداشته باشد. پایان.

در جواب این توجیه، چنین گفته شد که اذ در این صورت ظرف نیست بلکه حرف است که برای مفاجات آمده است؛ چنان چه از شارح رضی نیز نقل شد. حال بنابر این که اذ در آیه: ﴿وَإِذْ ظَلَمْتُمْ﴾ برای تحقیق باشد، جمله «اذ ظلمتم» معترضه خواهد بود که بین فعل (لن ینفعکم) و فاعلش ﴿أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ...﴾ واقع شده است.

مسئله

اذا از ظروف لازم الاضافه است که باید به جمله اضافه شود؛ چه جمله اسمیه باشد؛ مثل: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾ یا فعلیه با فعل ماضی لفظاً و معنأ؛ مانند: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ و آیه: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ و آیه: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ یا این که فعل ماضی فقط معنأ باشد؛ مثل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ﴾ و آیه: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ...﴾ و آیه: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾. در این آیات اذ به فعلی اضافه شده است که لفظاً مضارع و معنأ ماضی است. در آیه: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ اذ ابتدا به فعل ماضی اضافه شده است و اذ دوم به جمله اسمیه و اذ سوم به فعل مضارع اضافه شده است. در این آیه اذ اول ظرف برای فعل «قد نصره الله» و اذ دوم بدل از اول است و در اذ سوم اختلاف است:

بعضی گفته‌اند: بدل دوم از اذ و برخی گفته‌اند: بدل از «ثانی اثنین» و عده‌ای گفته‌اند: ظرف برای «ثانی اثنین» است. در دو قول اخیر نظر است و نیز در قول دوم اشکال وجود دارد، زیرا زمان اذ اول با زمان اذ دوم و سوم متحد نیست و در ابدال ظرف از ظرف باید زمان آنها متحد باشد، پس چگونه می‌تواند اذ دوم و سوم بدل از اذ اول باشد. پس زمان اذ اول وقت اخراج است و زمان اذ دوم «کونها فی الغار» و زمان اذ سوم حکایت و تکلم آنها در غار می‌باشد. پس هر سه زمان با هم تفاوت دارند.

اشکال دیگر این که اگر اذ دوم و سوم بدل از اذ اول باشد، تکرار بدل لازم می‌آید و تکرار بدل هم فقط در بدل اضراب است و اضراب در بدل هم در واقع صرف نظر کردن از بدل اول است و این چنین ترکیبی از نظر نحوی ها ضعیف است و با قرآن تناسبی ندارد.

اشکال سوم این که «ثانی اثنین» که مراد یکی از دو نفر می‌باشد، نمی‌تواند در ظرف عمل کند، چون عامل ظرف باید فعل یا شبه فعل باشد و «ثانی اثنین» هیچ کدام نیست، پس نمی‌تواند اذ ظرف برای آن باشد.

پاسخ اعتراض اول چنین داده شده است که زمان‌های سه گانه به هم دیگر نزدیک می‌باشند؛ یعنی زمان اخراج رسول الله ﷺ و بودنش در غار و تکلم او با رفیقش نزدیک بوده است، پس می‌توانند بدل از هم دیگر قرار گیرند. این مطلب را ابوالفتح در کتاب محتسب گفته است.

جواب اعتراض دوم هم این گونه است که در «ثانی اثنین» رایحه و توهّم فعل وجود دارد، پس می‌تواند در ظرف عمل نماید و ظرف متعلق به آن باشد. در بعضی از موارد یکی از دو جزء جمله‌ای که اذ به آن اضافه می‌شود حذف می‌گردد و آنهایی که در ادبیات خبره نیستند خیال می‌کنند که اذ به اسم مفرد اضافه شده است؛ مثل قول شاعر:

هل ترجعنّ لیال قد مضین لنا والعیش منقلب إذ ذاك أفنانا؟

آیا روزگاری که گذشت برای ما برمی‌گردد در حالی که زندگی مثل شاخه‌های درخت به هم پیچیده شده است!

أفنان جمع فَنَن به معنای شاخه‌های پیچیده است. در این شعر اذ بر ذاك داخل شده است؛ یعنی: «اذ ذاك كذلك» در این جا خبر جمله محذوف است. شاعر دیگر (اخطل) گوید:

«کانت منازل ألاف...». ألاف جمع آلف (مثل کافر و کفار)، نحن و ذاك مبتدا هستند و خبر آنها محذوف است؛ أي: «عهدتھم اخواناً» یعنی منزل‌های الفت‌گیرنده بود که با ایشان عهد برادری بسته بودیم در وقتی که ما الفت‌گیرنده بودیم تا این که این عهد اخوت ثابت باشد.

در این شعر اذ بر نحن و ذاك داخل شده است که خبر هر دو محذوف است؛ یعنی: «اذ نحن متألفون و اذ ذاك كائن» و اذ نمی تواند خبر نحن باشد، زیرا ظرف زمان است و نحن اسم عین، لذا اسم زمان خبر برای اسم ذات واقع نمی شود؛ همان طور که شارح رضی گفته است بلکه اذ دوم ظرف برای خبر محذوف (كائن) می باشد و اذ اول ظرف برای عهدتهم (فعل ماضی) است. کلمه دون که به معنای عقد هست می تواند ظرف برای عهدت یا ظرف برای خبر مقدر (متألفین) باشد؛ ای: «متألفین دون الناس». احتمال سوم این که ظرف برای حال مقدر باشد از إخواناً؛ یعنی: «متضایفین اخواناً دون الناس».

البته اگر اسم نکره باشد جایز نیست که برای آن حال بیاورند و در این جا ذوالحال (إخواناً) نکره است، پس چگونه متضایفین را برای او حال مقدر گرفته اند تا دون ظرف برای آن باشد؟ مصنف در جواب گفته است: اسم نکره بعد از حال واقع شده است (حال مقدم بر آن شده است) پس ذو الحال نکره مخصصه می شود و مخصصه می تواند حال قرار بگیرد؛ یعنی: «متضایفین اخواناً» همان طوری که موحشاً حال از طلل^۱ قرار گرفته است با این که ذوالحال نکره است، ولی حال مقدم بر ذوالحال شده است؛ یعنی «میه» دارای طل هایی است که از خانه های خراب شده باقی مانده است، در حالی که موحشه است.

جمله: «ولا کونه...» جواب از سؤال مقدر دیگر است و آن این که چون حال در واقع خبر برای ذوالحال است، لذا گفته اند که ظرف نمی تواند حال برای اسم ذات باشد و کلمه دون ظرف است و چگونه می تواند حال برای «إخواناً» باشد؟ جواب این است که دون ظرف مکان است، نه ظرف زمان و اسم مکان می تواند

۱. جمع طلل به معنای باقی مانده های عمارت است..

حال واقع شود، منتها دون معمول حال (متضایفین) می‌باشد، نه حال. پس سؤال مقدر و جوابش هیچ کدام مورد ندارد. در این شعر ذاك اسم اشاره، مشارالیه التجاور است که مأخوذ از جار می‌باشد که از مفهوم کلام به دست می‌آید.

شعر دیگر از شاعره خنساء:

«كأن لم یكونوا...»؛

گویا مردم در قرق‌گاهی نمی‌باشند که پرهیز کرده شود از آن، زیرا مردم مثال‌شان مثال من عزّ بزّ می‌باشد.

این مثال برای شخص غایب و مغلوب در جنگ آورده می‌شود. عزّ به معنای غلبه و بزّ به معنای کسی که لباس و وسایل مغلوبش را غارت می‌کند؛ یعنی کسی که غالب شده مغلوب خود را تاراج می‌کند.

در این شعر اذ اول ظرف برای یتقی یا حمی و یا یكون می‌باشد. البته اگر کان (از افعال ناقصه) مصدر داشته باشد، زیرا متعلق ظرف مصدر فعل است و اذ دوم ظرف برای بزّ است. من عزّ موصوله است و مبتدا، نه شرطیه. پس صله من عزّ می‌باشد و بزّ خبرش می‌شود و چون خبر، جمله می‌باشد نیاز به رابط دارد و در این جا رابط منهم محذوف است؛ ای: «بزّ منهم» و بزّ عامل در اذ است که اذ مقدم بر من می‌باشد. اگر من شرطیه باشد، بزّ که متأخر از شرط است در آن عمل می‌کند و این کار در نزد بصریون جایز نیست و اذ اول نمی‌تواند ظرف برای بزّ باشد زیرا بزّ جزء جمله‌ای است که اذ به آن اضافه شده است؛ یعنی: الناس مبتدا و «اذ ذاك من عزّ بزّ» خبر آن و اذ اضافه به جمله «من عزّ بزّ» شده است و اگر بزّ در اذ عمل بکند لازم می‌آید که مضاف الیه در مضاف عمل کند و این هم جایز نیست. هم چنین اذ دوم نمی‌تواند بدل از اذ اول باشد، زیرا اذ دوم جزء جمله مضاف الیه اذ اول است و مضاف الیه کامل کننده مضاف است و اسمی که برای آن بدل آورده می‌شود باید کامل شده باشد، پس اگر اذ دوم بدل از اذ اول باشد

لازم می آید که قبل از تکمیل برای آن بدل آورده شود، در حالی که چنین چیزی جایز نیست. هم چنین از دوم نمی تواند خبر برای الناس باشد، زیرا الناس اسم عین است و از اسم زمان می باشد و اسم زمان خبر برای اسم ذات واقع نمی شود. اما کلمه ذاك که بعد از از می باشد مبتدا است و خبرش محذوف می باشد؛ یعنی: «اذ ذاك كائن» بقیه جملات بیت به همین منوال قیاس می شود.

گاهی تمام جمله مضاف الیه حذف می شود، البته در جایی که محذوف معلوم باشد که در این صورت عوض آن تنوین می آید، چون هیچ وقت تنوین و جمله مضاف الیه با هم جمع نمی شوند، پس باید عوض از جمله باشد؛ مثل: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يُفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَضْرِ اللَّهِ﴾ در اصل «یوم ان کان کذا» بوده است و جمله کان حذف شده و به جای آن تنوین آمده است و کسره تنوین به دلیل التقای ساکنین (بین ذال و نون ساکنه ای که در آخر تنوین است) می باشد.

اخفش گمان کرده است که از در این هنگام معرب است و کسره از اعراب مضاف الیه است، چون یوم به آن اضافه شده است و علت معرب بودن (احتیاج از به مضاف الیه که علت بنا است) برطرف شده است و اصل در اسم معرب بودن است، ولی این قول پذیرفته نیست، زیرا علت بنا در از شباهت وضعی به حرف است (مثل حرف بر دو حرف بنا شده است) و این علت باقی است و بر فرض این که علت بنا شباهت افتقاری باشد (نه وضعی) بعد از حذف مضاف الیه احتیاج به جمله به حال خود باقی می ماند، زیرا معنای از بدون مضاف الیه تمام نمی شود؛ همان طوری که گاهی صله موصول حذف می شود و احتیاج آن به موصول باقی می ماند؛ مثل قول شاعر:

نحن الأولى ...

ما کسانی هستیم که شناخته شده ایم که جمع کردیم لشکر خود را پس آنها را روبه روی ما

قرار ده.

جمله صله (عرفوا بالشجاعة) حذف شده است، چون قرینه حالیه بر حذف آن موجود است و احتیاج موصول به صله باقی است. دلیل دیگر بر بطلان قول اخفش اینکه بعد از حذف مضاف الیه عوض آن (تنوین) موجود است و عوض، حکم معوض را دارد.

قول اخفش نیز مردود است، به دلیل قول شاعر:

نهيتك عن طلبك ...

تو را از قلب مجروح از طلب ام عمرو نهی کردم در حالی که متلبس به عافیت و سلامت هستی.

در این شعر از تنوین داده شده است به کسره، بدون این که مضاف الیه یوم باشد. پس اخفش که تنوین را برای اعراب مضاف الیه می‌داند باطل است. البته اخفش چنین جواب داده است: مضاف در این جا مقدر است و در اصل حیثیذ بوده است، پس مضاف حذف شده و مضاف الیه بر اعراب خود باقی مانده است؛ مثل آیه: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ که به جرّ آخره قرائت کرده‌اند به تقدیر مضاف: «ثواب الآخرة».

تنبیه

در قول متنبی (شاعر) که اذ به جمله اسمیه اضافه شده است، دو احتمال داده می‌شود: ظرفیت و علیت.

شرح این شعر این است أمن فعل ماضی که آخرش مفتوح و اولش همزه استفهام است، نه آن طوری که بعضی از ادیبان مدعی گفته‌اند. أمن مرکب از همزه استفهام و من جازه است. لذا أمن به کسر میم خوانده است. از دیار مصدر باب افتعال است که تاء به دال تبدیل شده و در اصل از تیار بوده است مأخوذ از زار. مصدر باب افتعال (ازدرات) در رساندن مطلب ابلغ از مصدر ثلاثی مجرد (زیارت) است، زیرا باب افتعال برای

تصرف و مبالغه در فعل وضع شده است. چنان چه در اکتساب مصدر باب افتعال این چنین است. فی الدجی متعلق به ازدیاء است، نه متعلق به آمن، چون مقصود شاعر این است که رقیبان دائماً در امن می باشند آنهایی که در تاریک زیارت شده اند. اگر متعلق به امن باشد ایمنی دائم لازم نمی آید.

درباره کلمه اذ دو احتمال است:

۱. این که معنای تعلیل را برساند؛ یعنی به علت این که در هر کجا هستی ضیاء و روشنایی می باشد و امنیت هم موجود است.

۲. ظرف است که بدل از فی الدجی آورده شده است که در این صورت ضیاء مبتدا است و حیث خبرش است و ابتدای به نکره در این جا جایز است، چون خبرش ظرف است و بر آن مقدم شده است. علت دیگر این که در معنای موصوف است، چون من الظلام صفت آن است، اما چون بر موصوف مقدم شده حال از آن خواهد بود، زیرا حال و صفت به یک معنا بر می گردند.

کائناً حال از ضیاء و مبدل که (من الظلام) است، چون مبدل از کائناً می شود و من در الظلام متعلق به کائناً است که بدل از الظلام هم می باشد. کان در گنت تامه است که به فاعل اکتفا می کند و جمله گنت محلاً مجرور است، چون مضاف الیه حیث است. لذا باید تامه باشد تا بتوانیم او را در حکم مفرد قرار دهیم. معنای جمله از گنت به بعد این است: «اذ الضیاء حاصل فی کل موضع حصلت فیه بدلاً من الظلمة»؛ در هر کجا که تو باشی روشنایی به جای ظلمت حاصل است.

إِذَا مَا

أداة شرط تجزئ فعلین، وهي حرف عند سیبویه بمنزلة «إن» الشرطية، وظرف عند المبرد وابن السراج والفارسي، وعملها الجزم قليل لا ضرورة، خلافاً لبعضهم.

إِذَا مَا

از ادات شرط است که دو فعل را (شرط و جزا) جزم می‌دهد. در نزد سیبویه حرف و به منزله ان شرطیه و لو شرطیه است، اما نزد مبرد، ابن سراج و فارسی از اسمای شرط است، نه از حروف شرط که برای ظرفیت استعمال می‌شود؛ مثل اِذَا، اِذَا و مَتَى که غالباً عمل نمی‌کند و عمل او منحصر به حال ضرورت نیست، برخلاف رأی کسانی که عمل اِذَا را منحصر به حال ضرورت می‌داند.

إِذَا

علی وجهین:

أحدهما: أن تكون للمفاجأة؛ فتختص بالجمل الاسمية، ولا تحتاج لجواب إلى جواب، ولا تقع في الابتداء، ومعناها الحال لا الاستقبال، نحو «خرجت فإذا الأسد بالباب» ومنه «فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى»^۱، «إِذَا لَمْ مَكُرْ»^۲.

وهي حرف عند الأخفش، ويرجّحه قولهم «خرجت فإذا إنَّ زيدا بالباب» بكسر إن؛ لأنَّ «إن» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وظرف مكان عند المبرد، وظرف زمان عند الزجاج، واختار الأول ابن مالك، والثاني ابن عصفور، والثالث الزمخشري، وزعم أنَّ عاملها فعل مقدّر مشتق من لفظ المفاجأة، قال في قوله تعالى: «ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً»^۳ الآية: إن التقدير إذا دعاكم فجاءكم الخروج في ذلك الوقت، ولا يعرف هذا لغيره، وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو «خرجت فإذا زيد جالس» أو المقدّر في نحو «فإذا الأسد» بالباب أي حاضر، وإذا قدرت أنَّها الخبر فعاملها

۱. طه (۲۰) الآية ۲۰.

۲. يونس (۱۰) الآية ۲۱.

۳. الروم (۳۰) الآية ۲۵.

«مستقرّ» أو «استقرّ».

ولم يقع الخبر معها في التنزيل إلا مصرّحاً به نحو ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾^١، ﴿فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ﴾^٢، ﴿فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾^٣، ﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ﴾^٤، ﴿فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾^٥. وإذا قيل «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عند المبرد خبراً، أي فبالحاضرة الأسد، ولم يصحّ عند الزجاج؛ لأنّ الزمان لا يخبر به عن الجثة، ولا عند الأخفش لأنّ الحرف لا يخبر به ولا عنه، فإن قلت: «فإذا القتال» صحّت خبريتها عند غير الأخفش. وتقول: «خرجت فإذا زيد جالس» أو «جالساً» فالرفع على الخبرية، وإذا نصب به، والنصب على الحالية والخبر «إذا» إن قيل بأنّها مكان، وإلا فهو محذوف. نعم يجوز أن نقدّرها خبراً عن الجثة مع قولنا: إنّها زمان إذا قدّرت حذف مضاف، كأن تقدّر في نحو «خرجت فإذا الأسد» فإذا حضور الأسد.

مسألة

قالت العرب «قد كنت أظنّ أن العقرب أشدّ لسعة من الزنبور فإذا هو هي» وقالوا أيضاً «فإذا هو إياها» وهذا هو الوجه الذي أنكره سيبويه لمّا سأله الكسائي، وكان من خبرهما أنّ سيبويه قدّم على البرامكة، فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينهما، فجعل لذلك يوماً، فلما حضر سيبويه تقدّم إليه الفراء وخلف، فسأله خلف عن مسألة فأجاب فيها، فقال له: أخطأت، ثم سأله ثانية وثالثة، وهو يجيبه، ويقول له: أخطأت، فقال له سيبويه: هذا سوء أدب، فأقبل عليه الفراء فقال له: إنّ في هذا الرجل حدة وعجلة،

١. طه (٢٠) الآية ٢٠.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٩٧.

٣. يس (٣٦) الآية ٢٩.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٠٨.

٥. النازعات (٧٩) الآية ١٤.

ولكن ما تقول فيمن قال «هؤلاء أبون ومررت بأبين» كيف تقول على مثال ذلك «من وأيت» أو «أويت» فأجابه، فقال: أعد النظر، فقال: لست أكلّمكما حتى يحضر صاحبكما، فحضر الكسائي، فقال له الكسائي: تسألني أو أسألك؟ فقال له سيبويه: سل أنت، فسأله عن هذا المثال، فقال سيبويه «فإذا هو هي» ولا يجوز النصب، وسأله عن أمثال ذلك نحو «خرجت فإذا عبد الله القائم، أو القائم» فقال له: كل ذلك بالرفع، فقال الكسائي: العرب ترفع كلّ ذلك وتنصب، فقال يحيى: قد اختلفتما، وأنتما رئيسا بديكما، فمن يحكم بينكما؟ فقال له الكسائي: هذه العرب ببابك، قد سمع منهم أهل البلدين، فيحضرون ويسألون، فقال يحيى وجعفر: أنصفت، فأحضروا، فوافقوا الكسائي، فاستكان سيبويه، فأمر له يحيى بعشرة آلاف درهم، فخرج إلى فارس، فأقام بها حتى مات، ولم يعد إلى البصرة، فيقال: إنّ العرب قد رُشوا على ذلك؛ أو إنّهم علموا منزلة الكسائي عند الرشيد، ويقال: إنّهم قالوا: القول قول الكسائي، ولم ينطقوا بالنصب، وإنّ سيبويه قال ليحيى: أمرهم أن ينطقوا بذلك؛ فإنّ ألسنتهم لا تطوع به. ولقد أحسن الإمام الأديب أبو الحسن حازم بن محمد الأنصاري القرطاجني إذ قال في منظومته في النحو حاكياً هذه الواقعة والمسألة:

والعرب قد تحذف الأخبار بعد إذا	إذا عنت فجأة الأمر الذي دهما
وربّما نصبوا للحال بعد إذا	وربّما رفعوا من بعدها، ربّما
فإن توالى ضميران اكتسى بهما	وجه الحقيقة من إشكاله غمما
لذاك أعيت على الأفهام مسألة	أهدت إلى سيبويه الحنف والغمما
قد كانت العقرب العوجاء أحسبها	قدماً أشدّ من الزنبور وقع حما
وفي الجواب عليها هل «إذا هو هي»	أو هل «إذا هو إياها» قد اختصما
وخطاً ابن زياد وابن حمزة في	ما قال فيها أبا بشر، وقد ظلما
وغاظ عمراً عليّ في حكومته	يا ليته لم يكن في أمره حكما

كفيظ عمرو عليّاً في حكومته يا ليته لم يكن في أمره حكما
وفجّع ابن زياد كلّ منتخب من أهله إذ غدا منه يفيض دما
كفجعة ابن زياد كلّ منتخب من أهله إذا غدا منه يفيض دما
وأصبحت بعده الأنقاس باكيةً في كل طرس كدمع سحّ وانسجما
وليس يخلو امرؤ من حاسد أضم لولا التنافس في الدنيا لما أضما
والغبن في العلم أشجى محنة علمت وأبرح الناس شجواً عالم هضما
وقوله «وربما نصبوا - إلخ» أي وربما نصبوا على الحال بعد أن رفعوا ما بعد «إذا»
على الابتداء؛ فيقولون «فإذا زيد جالساً».

وقوله «ربما» في آخر البيت بالتخفيف توكيد لربّما في أوله بالتشديد.
وغمما في آخر البيت الثالث بفتح الغين كناية عن الإشكال والخفاء، وغمما في
آخر البيت الرابع بضمها جمع غمّة.

وابن زياد: هو الفراء، واسمه يحيى؛ وابن حمزة: هو الكسائي، واسمه عليّ؛ وأبو
بشر: سيبويه، واسمه عمرو، وألف «ظلما» للتثنية إن بنيته للفاعل، وللإطلاق إن بنيته
للمفعول، وعمرو وعليّ الأولان: سيبويه والكسائي؛ والآخران: ابن العاص وابن
أبي طالب رضي الله عنهما؛ و«حكما» الأول اسم، والثاني فعل، أو بالعكس دفعا
للإيطاء؛ و«زياد» الأول: والد الفراء، والثاني: زياد بن أبيه، وابنه المشار إليه هو ابن
مرجانة المرسل في قتلة الحسين رضي الله عنه؛ وأضم كغضب وزناً ومعنى، وإعجام
الضاد، والوصف منه «أضم» كفرح؛ وهضم: مبني للمفعول، أي لم يوفّ حقه.

وأما سؤال الفراء فجوابه أن أبون جمع أب، وأب فعل بفتحيتين، وأصله أبو، فإذا
بنينا مثله من «أوى» أو من «وأى» قلنا أوى كهوى، أو قلنا وأى كهوى أيضاً، ثم تجمعه
بالواو والنون فتحذف الألف كما تحذف ألف مصطفى، وتبقى الفتحة دليلاً عليها
فتقول: أوون أو وأون رفعاً، وأوين أو وأين جرّاً ونصباً، كما تقول في جمع عصاً وقفاً اسم

رجل: عصون وقفون وعصين وقفين، وليس هذا مما يخفى على سيبويه ولا على أصاغر الطلبة، ولكنه كما قال أبو عثمان المازني: دخلت بغداد فألقيت عليّ مسائل فكنت أجيب فيها على مذهبي، ويخطئونني على مذاهبهم، انتهى. وهكذا اتفق لسيبويه رحمه الله تعالى.

وأما سؤال الكسائي فجوابه ما قاله سيبويه، وهو «فإذا هو هي» هذا هو وجه الكلام، مثل «فإذا هي بيضاء»^١، «فإذا هي حيّة تسعى»^٢، «فإذا هي تلقف ما يافكون»^٣ وأما «فإذا هو إياها» إن ثبت فخارج عن القياس واستعمال الفحصاء، كالجزم بـ«لن» والنصب بـ«لم» والجزم بـ«لعل»، وسيبويه وأصحابه لا يلتفتون لمثل ذلك، وإن تكلم به بعض العرب. وقد ذكر في توجيهه أمور:

أحدها: لأبي بكر بن الخياط: وهو أن «إذا» ظرف فيه معنى وجدت ورأيت، فجاز له أن ينصب المفعول، وهو مع ذلك ظرف مخبر به عن الاسم بعده، انتهى.

وهذا خطأ لأن المعاني لا تنصب المفاعيل الصحيحة، وإنما تعمل في الظروف والأحوال، ولأنّها تحتاج على زعمه إلى فاعل وإلى مفعول آخر، فكان حقها أن تنصب ما يليها.

والثاني: أنّ ضمير النصب استعير في مكان ضمير الرفع، قاله ابن مالك، ويشهد له قراءة الحسن «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^٤ ببناء الفعل للمفعول، ولكنه لا يتأتى فيما أجازوه من قولك «فإذا زيد القائم» بالنصب، فينبغي أن يوجّه هذا على أنه نعت مقطوع، أو حال

١. الأعراف (٧) الآية ١٠٨.

٢. طه (٢٠) الآية ٢٠.

٣. الأعراف (٧) الآية ١١٧.

٤. الحمد (١) الآية ٥.

على زيادة أل، وليس ذلك مما ينقاس، ومن جوّز تعريف الحال أو زعم أن «إذا» تعمل عمل «وجدت»، وأنها رفعت عبد الله بناء على أن الظرف يعمل وإن لم يعتمد، فقد أخطأ؛ لأن وجد ينصب الاسمين، ولأن مجيء الحال بلفظ المعرفة قليل، وهو قابل للتأويل.

والثالث: أنه مفعول به، والأصل: فإذا هو يساويها، أو فإذا هو يشابهها، ثم حذف الفعل فانفصل الضمير، وهذا الوجه لابن مالك أيضاً، ونظيره قراءة على رضي الله عنه ﴿لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾^١ بالنصب أي نوجد عصبة أو نرى عصبة، وأما قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا﴾^٢ إذا قيل: إن التقدير يقولون ما نعبدهم، فإنما حسنه أن إضممار القول مستسهل عندهم.

والرابع: أنه مفعول مطلق، والأصل: فإذا هو يلسع لسعتها، ثم حذف الفعل كما تقول «ما زيد إلا شرب الإبل» ثم حذف المضاف، نقله الشلوبين في حواشي المفصل عن الأعلام، وقال: هو أشبه ما وجّه به النصب.

الخامس: أنه منصوب على الحال من الضمير في الخبر المحذوف، والأصل: فإذا هو ثابت مثلها ثم حذف المضاف فانفصل الضمير وانتصب في اللفظ على الحال على سبيل النيابة، كما قالوا «قضية ولا أبا حسن لها» على إضممار مثل، قاله ابن الحاجب في أماليه، وهو وجه غريب، أعني انتصاب الضمير على الحال، وهو مبني على إجازة الخليل «له صوت صوت الحمار» بالرفع صفة لصوت، بتقدير مثل، وأما سيبويه فقال: هذا قبيح ضعيف، وممن قال بالجواز ابن مالك، قال: إذا كان المضاف إلى معرفة كلمة «مثل» جاز أن تخلفها المعرفة في التنكير، فتقول «مررت برجل زهير» بالخفض

١. يوسف (١٢) الآية ١٤.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٣.

صفة للنكرة، و «هذا زيد زهيراً» بالنصب على الحال، ومنه قولهم «تفرّقوا أيادي سبا» و «أيدي سبا»، وإِنَّمَا سكنت الياء مع أَنَّهُمَا منصوبان لثقلهما بالتركيب والإِعلال كما في معد يكرب وقالی قلاً.

والثاني من وجهي إذا: أن تكون لغير مفاجأة؛ فالغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل متضمّنة معنى الشرط، وتختصّ بالدخول على الجملة الفعلية، عكس الفجائية، وقد اجتمعاً في قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾^٢ ويكون الفعل بعدها ماضياً كثيراً، ومضارعاً دون ذلك، وقد اجتمعاً في قول أبي ذؤيب:

والنفس راغبة إذا رغبتِها وإذا تردّ إلى قليل تقنع

وإِنَّمَا دخلت الشرطية على الاسم في نحو: ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ﴾^٣ لأنّه فاعل لفعل محذوف على شريطة التفسير لا مبتدأ، خلافاً للأخفش، وأما قوله:

إذا باهليّ تحته حنظلية له ولد منها فذاك المذرّع

فالتقدير: إذا كان باهلي، وقيل: حنظلية فاعل باستقرّ محذوفاً، وباهلي: فاعل بمحذوف يفسره العامل في حنظلية، ويردّه أنّ فيه حذف المفسّر ومفسّره جميعاً، ويسهله أنّ الظرف يدلّ على المفسّر، فكأنّه لم يحذف.

ولا تعمل «إذا» الجزم إلا في ضرورة كقوله:

استغن ما أغناك ربّك بالغنى وإذا تصبّك خصاصة فتجمل

قيل: وقد تخرج عن كلّ من الظرفية، والاستقبال، ومعنى الشرط، وفي كلّ من

هذه المواضع.

١. الروم (٣٠) الآية ٢٥.

٢. الوم (٣٠) الآية ٤٨.

٣. الرحمن (٥٥) الآية ٣٧.

الفصل الأول: في خروجها عن الظرفية

زعم أبو الحسن في ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ﴾^١ أَنَّ إِذَا جرّ بحتّى، وزعم أبو الفتح في ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾^٢: الآيات، فيمن نصب ﴿خَافِضَةً رَافِعَةً﴾^٣ أَنَّ إِذَا الأولى مبتدأ، والثانية خبر، والمنصوبين حالان، وكذا جملة ﴿لَيْسَ﴾^٤ ومعموليها والمعنى وقت وقوع الواقعة خافضة لقوم رافعة لآخرين هو وقت رجّ الأرض، وقال قوم في «أخطب ما يكون الأمير قائماً»: إنّ الأصل أخطب أوقات أكوان الأمير إذا كان قائماً، أي وقت قيامه، ثم حذفت الأوقات ونابت «ما» المصدرية عنها، ثم حذف الخبر المرفوع وهو إذا، وتبعها كان التامة وفاعلها في الحذف، ثم نابت الحال عن الخبر، وهو أنّ ولو كانت «إذا» على هذا التقدير في موضع نصب لاستحال المعنى كما يستحيل إذا قلت «أخطب أوقات أكوان الأمير يوم الجمعة» إذا نصبت اليوم؛ لأن الزمان لا يكون محلاً للزمان.

وقالوا في قول الحماسي:

وبعد غد يا لهف نفسي من غد إذا راح أصحابي ولست برائح
إنّ إذا في موضع جرّ بدلاً من غد.

وزعم ابن مالك أنّها وقعت مفعولاً في قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله

عنها: «إني لأعلم إذا كنت عني راضية وإذا كنت عليّ غضبي».

والجمهور على أنّ «إذا» لا تخرج عن الظرفية، وأنّ حتى في نحو ﴿حَتَّىٰ إِذَا

١. الأنعام (٦) الآية ٢٥.

٢. الواقعة (٥٦) الآية ١.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٣.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٢.

جاؤها^١ حرف ابتداء دخل على الجملة بأسرها، ولا عمل له، وأما ﴿إِذَا وَقَعَتْ الْوَاقِعَةُ﴾^٢ فإذا الثانية بدل من الأولى، والأولى ظرف، وجوابها محذوف لفهم المعنى، وحسنه طول الكلام، وتقديره بعد «إذا» الثانية، أي انقسمتم أقساماً، وكنتم أزواجاً ثلاثة، وأما «إذا» في البيت فظرف للهف، وأما التي في المثال ففي موضع نصب؛ لأننا لا نقدر زماناً مضافاً إلى ما يكون؛ إذ لا موجب لهذا التقدير، وأما الحديث فـ«إذا» ظرف لمحذوف، وهو معمول أعلم، وتقديره شأنك ونحوه، كما تعلق «إذ» بالحديث في ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ﴾^٣.

الفصل الثاني: في خروجها عن الاستقبال

وذلك على وجهين:

أحدهما: أن تجيء للماضي كما جاءت «إذ» للمستقبل في قول بعضهم، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا﴾^٤، ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَواً أَنْفَضُوا إِلَيْهَا﴾^٥ وقوله:

وندمان يزيد الكأس طيباً سقيت إذا تغوّرت النجوم

والثاني: أن تجيء للحال، وذلك بعد القسم، نحو ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾^٦، ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾^٧ قيل: لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم، لأنه إنشاء لا إخبار

١. الزمر (٣٩) الآية ٧٣.

٢. الواقعة (٥٦) الآية ١.

٣. الذاريات (٥١) الآية ٢٤ و ٢٥.

٤. التوبة (٩) الآية ٩٢.

٥. الجمعة (٦٢) الآية ١١.

٦. الليل (٩٢) الآية ١.

٧. النجم (٥٣) الآية ١.

عن قسم يأتي؛ لأنَّ قسم الله سبحانه قديم، ولا لكون محذوف هو حال من ﴿وَاللَّيْلِ﴾^١ ﴿وَالنَّجْمِ﴾^٢؛ لأنَّ الحال والاستقبال متنافيان، وإذا بطل هذان الوجهان تعيّن أنّه ظرف لأحدهما على أنّ المراد به الحال، انتهى.

والصحيح أنّه لا يصحّ التعليق بـ«أقسم» الإنشائي، لأنَّ القديم لا زمان له، لا حال ولا غيره، بل هو سابق على الزمان، وأنّه لا يمتنع التعليق بـ«كائنًا» مع بقاء «إذا» على الاستقبال؛ بدليل صحّة مجيء الحال المقدّرة باتّفاق، كـ«مررت برجل معه صقر صائدًا به غداً، أي مقدّرًا الصيد به غداً، كذا يقدّرون، وأوضح منه أن يقال: مريدًا به الصيد غداً، كما فسر قمتم في ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^٣ بأردتم.

مسألة

في ناصب إذا مذهبان: أحدهما: أنّه شرطها، وهو قول المحققين، فتكون بمنزلة متى وحيثما وأيّان، وقول أبي البقاء أنّه مردود بأنّ المضاف إليه لا يعمل في المضاف غير وارد؛ لأنَّ «إذا» عند هؤلاء غير مضافة، كما يقوله الجميع إذا جزمت كقوله:

استغن ما أغناك ربّك بالغنى وإذا تصبّك خصاصة فتجمل

والثاني: أنّه ما في جوابها من فعل أو شبهه، وهو قول الأكثرين، ويرد عليهم أمور: أحدها: أن الشرط والجزاء عبارة عن جملتين تربط بينهما الأداة، وعلى قولهم تصير الجملتان واحدة؛ لأنَّ الظرف عندهم من جملة الجواب، والمعمول داخل في جملة عامله. والثاني: أنّه ممتنع في قول زهير:

بدا لي أنّي لست مدرك ما مضى ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائياً

١. الليل (٩٢) الآية ١.

٢. النجم (٥٣) الآية ١.

٣. المائدة (٥) الآية ٦.

لأنّ الجواب محذوف، وتقديره إذا كان جائياً فلا أسبقه، ولا يصحّ أن يقال: لا أسبق شيئاً وقت مجيئه؛ لأنّ الشيء إنّما يسبق قبل مجيئه، وهذا لازم لهم أيضاً إن أجابوا بأنّها غير شرطية وأنّها معمولة لما قبلها وهو سابق، وأمّا على القول الأول فهي شرطية محذوفة الجواب وعاملها إما خبر كان أو نفس كان إن قلنا بدلالتها على الحدث. والثالث: أنّه يلزمهم في نحو «إذا جئتني اليوم أكرمك غداً» أن يعمل أكرمك في ظرفين متضادين، وذلك باطل عقلاً؛ إذ الحدث الواحد المعين لا يقع بتمامه في زمانين، وقصداً؛ إذ المراد وقوع الإكرام في الغد لا في اليوم.

فإن قلت: فما ناصب اليوم على القول الأول، وكيف يعمل العامل الواحد في ظرفي زمان؟

قلنا: لم يتضادا كما في الوجه السابق، وعمل العامل في ظرفي زمان يجوز إذا كان أحدهما أعم من الآخر نحو «آتيك يوم الجمعة سحر» وليس بدلاً، لجواز «سير عليه يوم الجمعة سحر» برفع الأول ونصب الثاني، ونصّ عليه سيبويه، وأنشد للفرزدق:

متى تردن يوماً سفار تجد بها أديهم يرمي المستجيز المعوّرا

فيوماً يمتنع أن يكون بدلاً من متى؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط، ولهذا يمتنع في اليوم في المثال أن يكون بدلاً من إذا، ويمتنع أن يكون ظرفاً لتجد، لثلا ينفصل «ترد» من معموله وهو «سفار» بالأجنبي؛ فتعيّن أنّه ظرف ثانٍ لتردن. والرابع: أنّ الجواب ورد مقروناً بـ«إذا» الفجائية نحو ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾^١ وبالحرف الناسخ نحو «إذا جئتني اليوم فإني أكرمك» وكل منهما لا يعمل ما بعده فيما قبله، وورد أيضاً والصالح فيه للعمل صفة كقوله تعالى ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ فذلك

يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ^١ ولا تعمل الصفة فيما قبل الموصوف، وتخرج بعضهم هذه الآية على أن «إذا» مبتدأ وما بعد الفاء خبر لا يصح إلا على قول أبي الحسن ومن تابعه في جواز تصرف «إذا» وجواز زيادة الفاء في خبر المبتدأ، لأن عسر اليوم ليس مسبباً عن النقر، والجيد أن تخرج على حذف الجواب مدلولاً عليه بعسير، أي عسر الأمر، وأما قول أبي البقاء إنه يكون مدلولاً عليه بـ«ذلك» لأنه إشارة إلى النقر فمردود؛ لأدائه إلى اتحاد السبب والمسبب، وذلك ممتنع، وأما نحو «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله» فمؤول على إقامة السبب مقام المسبب، لاشتغال المسبب، أي فقد استحق الثواب العظيم المستقر للمهاجرين.

قال أبو حيان: ورد مقروناً بما النافية نحو ﴿وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ﴾^٢ الآية، وما النافية لها الصدر، انتهى.

وليس هذا بجواب، وإلا لا قترن بالفاء، مثل ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُغِيثِينَ﴾^٣ وإنما الجواب محذوف، أي عمدوا إلى الحجج الباطلة.

وقول بعضهم إنه جواب على إضمار الفاء مثل ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ﴾^٤ مردود بأن الفاء لا تحذف إلا ضرورة كقوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشرّ بالشرّ عند الله مثلاً

والوصية في الآية نائب عن فاعل كتب، وللوالدين متعلق بها، لا خبر، والجواب محذوف، أي فليوص.

وقول ابن الحاجب: إنّ «إذا» هذه غير شرطية فلا تحتاج إلى جواب، وإنّ عاملها ما

١. المدثر (٧٤) الآية ٨ و ٩.

٢. الجاثية (٤٥) الآية ٢٥.

٣. فصلت (٤١) الآية ٢٤.

٤. البقرة (٢) الآية ١٨٠.

بعد «ما» النافية كما عمل ما بعد «لا» في يوم من قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ
لَأُبْشِرَنَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾^١ وإنّ ذلك من التوسّع في الظرف مردود بثلاثة أمور:
أحدها: أنّ مثل هذا التوسّع خاصّ بالشعر كقوله:

فثبّت الأقدام إن لاقينا ونحن عن فضلك ما استغنيا

والثاني: أنّ «ما» لا تقاس على لا؛ فإن «ما» لها الصّدر مطلقاً بإجماع البصريين،
واختلفوا في لا: فقليل: لها الصّدر مطلقاً، وقيل: ليس لها الصّدر مطلقاً لتوسطها بين
العامل والمعمول في نحو «إن لا تقم أقم» و «جاء بلا زاد» وقوله:

ألا إنّ قرطاً على آلة ألا إنّني كیده لا أكید

وقيل: إن وقعت لا في صدر جواب القسم فلها الصّدر؛ لحلولها محلّ أدوات
الصّدر، وإلا فلا، وهذا هو الصحيح، وعليه اعتمد سيبويه؛ إذ جعل انتصاب «حبّ
العراق» في قوله:

آليت حبّ العراق الدهر أطعمه والحبّ يأكله في القرية السوس

على التوسع وإسقاط الخافض وهو على، ولم يجعله من باب «زيداً ضربته» لأنّ
التقدير لا أطعمه، و«لا» هذه لها الصّدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وما لا يعمل
لا يفسر في هذا الباب عاملاً.

والثالث: أنّ «لا» في الآية حرف ناسخ مثله في نحو «لا رجل» والحرف الناسخ
لا يتقدمه معمول ما بعده، ولو لم يكن نافياً، لا يجوز «زيداً إنّني أضرب» فكيف
وهو حرف نفي، بل أبلغ من هذا أنّ العامل الذي بعده مصدر، وهم يطلقون القول
بأنّ المصدر لا يعمل فيما قبله، وإنما العامل محذوف، أي اذكر يوم، أو يعذبون
يوم.

ونظير ما أورده أبو حيان على الأكثرين أن يورد عليهم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^١ فقال: لا يصح لجديد أن يعمل في «إذا»؛ لأنَّ إنَّ ولام الابتداء يمنعان من ذلك لأنَّ لهما الصدر، وأيضاً فالصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف. والجواب أيضاً أن الجواب محذوف مدلول عليه بجديد، أي إذا مزَّقتم تجدون؛ لأنَّ الحرف الناسخ لا يكون في أول الجواب إلّا وهو مقرون بالفاء، نحو ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾^٢ وأمّا ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^٣ فالجملة جواب لقسم محذوف مقدر قبل الشرط، بدليل ﴿وَأَنْ لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ﴾^٤ الآية، ولا يسوغ أن يقال: قدرها خالية من معنى الشرط، فتستغني عن جواب، وتكون معمولة لما قبلها وهو ﴿قَالَ﴾^٥ أو ﴿نَدُلُّكُمْ﴾^٦ أو ﴿يُنْبِئُكُمْ﴾^٧ لأنَّ هذه الأفعال لم تقع في ذلك الوقت.

الفصل الثالث: في خروج إذا عن الشرطية

ومثاله قوله تعالى ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾^٨، وقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾^٩ فـ«إذا» فيهما ظرف لخبر المبتدأ بعدها، ولو كانت شرطية والجملة الاسمية جواباً لاقترنت بالفاء مثل ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَئِثٌ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ

١. سبأ (٣٤) الآية ٧.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٧٣.

٣. الأنعام (٦) الآية ١٢١.

٤. المائدة (٥) الآية ٧٣.

٥. سبأ (٣٤) الآية ٧.

٦. سبأ (٣٤) الآية ٧.

٧. سبأ (٣٤) الآية ٧.

٨. الشورى (٤٢) الآية ٣٧.

٩. الشورى (٤٢) الآية ٣٩.

شئٍ قَدِيرٌ^۱ و قول بعضهم «إِنَّه على إضمار الفاء» تقدم ردّه، و قول آخر «إِنَّ الضمير توكيد لا مبتدأ، وإن ما بعده الجواب» ظاهر التعسف، و قول آخر «إِنَّ جوابها محذوف مدلول عليه بالجملة بعدها» تكلف من غير ضرورة.

ومن ذلك «إِذَا» الَّتِي بعد القسم نحو ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾^۲، ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾^۳ إِذَا لو كانت شرطية كان ما قبلها جواباً في المعنى كما في قولك «آتيك إِذَا أتيتني» فيكون التقدير إِذَا يغشى الليل وَإِذَا هوى النجم أقسمت. وهذا ممتنع، لوجهين:

أحدهما: أن القسم الإنشائي لا يقبل التعليق؛ لأن الإنشاء إيقاع، والمعلق يحتمل الوقوع وعدمه، فأما «إِنْ جاءني فو الله لأكرّمه» فالجواب في المعنى فعل الإكرام؛ لأنه المسبّب عن الشرط، وإنما دخل القسم بينهما لمجرد التوكيد، ولا يمكن ادعاء مثل ذلك هنا؛ لأن جواب «والليل» ثابت دائماً، وجواب «والنجم» ماضٍ مستمرّ الانتفاء؛ فلا يمكن تسبّبهما عن أمر مستقبل وهو فعل الشرط.

والثاني: أن الجواب خبري، فلا يدل عليه الإنشاء، لتباين حقيقتهما.

إِذَا

بر دو وجه آمده است:

وجه اول: مفاجات. در این صورت مصدر باب مفاعله و مأخوذ از فجأ به معنای ناگهان می‌باشد و در این هنگام مخصوص جمله اسمیه است تا این که فرق باشد بین إذا فجائیه و إذا شرطیه. فرق دیگر میان آنها این که إذا شرطیه احتیاج به جمله جواب دارد، اما إذا فجائیه احتیاج به جواب ندارد. بعضی هم عقیده دارند که إذا فجائیه بر

۱. الأنعام (۶) الآية ۱۷.

۲. الليل (۹۲) الآية ۱.

۳. النجم (۵۳) الآية ۱.

جمله فعلیه‌ای که مقرون به قد می‌باشد داخل می‌شود. البته در بحث قد به این قول اشاره خواهد شد. فرق سوم این که اذا فجائیه در صدر کلام واقع نمی‌شود، زیرا هدف از آن دلالت بر ناگهانی بودن مابعدش می‌باشد که بعد از چیز دیگر پیش می‌آید. پس باید اذا در وسط باشد. هم چنین اذا فجائیه به معنای حال می‌آید؛ مثل آیه: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ و آیه: ﴿إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ﴾؛ به خاطر بیاور که خداوند رحمت خود را به آنها چشاند پس ناگهان برای آنها مکر است.

در ماهیت اذا فجائیه اختلاف است:

۱. اخفش گفته: نوعی از حرف است. مرجع این قول این است که در مثال: «خرجت فإذا إن زيدا بالباب» ان مفتوحه و مکسوره خوانده شده است و اگر اذا حرف باشد بر هیچ یک از این دو قرائت اشکال وارد نمی‌شود، اما اگر ظرف باشد باید جار مجرور «بالباب» متعلق به محذوف «ثابت» باشد و «ثابت» در اذا عمل می‌کند، چون اذا ظرف آن است. در این صورت اگر ان (به کسر) خوانده شود لازم می‌آید که ما بعد ان در ماقبلش عمل کند، در حالی که جایز نیست. لذا اگر اذا حرف باشد این اشکال پیش نمی‌آید، چون «ثابت» نمی‌تواند در حرف عمل نماید.

۲. اسم است و در ظرف مکان استعمال می‌شود (قول مبرد).

۳. زجاج گفته است: در ظرف زمان استعمال می‌شود.

ابن مالک قول اول، ابن عصفور قول دوم و زمخشری قول سوم را برگزیده‌اند، ولیکن در بعضی از موارد از کلام زمخشری استفاده می‌شود که اذا مفعول به «فاجعت» مقدر است و در تفسیر آیه: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ گفته است: تقدیر آن: «إِذَا دَعَاكُمْ فَاجْتُمِ الْخُرُوجِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ» می‌باشد و «ذلك الوقت» به معنای اذا است. پس اذ مفعول فیه است. این قول اختصاص به زمخشری دارد و از دیگران شنیده نشده است، اما چون با قواعد علم نحو مخالف نیست، نمی‌توان توجیه

او را باطل دانست.

کسانی که اذا را ظرف زمان و مکان می‌دانند، عامل در آن را خبر مبتدا می‌دانند؛ مثل: «خرجت فاذا زید جالس» که عامل در اذا «جالس» است. گاهی نیز خبر محذوف است؛ مثل: «خرجت فاذا الأسد بالباب». ای: «اسد بالباب حاضر» که در این جا خبر محذوف در اذا عمل کرده است و بنابر این که نفس اذا خبر است پس عاملش «مستقر» یا «استقر» خواهد بود که ظرف «اذا» به آن تعلق می‌گیرد، ای: «خرجت فاذا زید بالباب مستقر» (استقر). نکته قابل توجه این که در قرآن کریم هر کجا اذا فجائیه ذکر شده است خبر مبتدا هم با آن آمده است، مثل: «فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى» و در آیه «فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ» و «فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ» و «فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ».

مبتدا در این آیات چهارگانه به ترتیب عبارت است از: هی، هم، هی، هم. خبر: «تسعی»، «خامدون»، «بیضاء» و «الساهره». مبرد که اذا را ظرف مکان می‌داند در جمله «خرجت فاذا الاسد» که خبر ذکر نشده، اذا می‌تواند خبر برای مبتدا مؤخر «الاسد» باشد، زیرا ظرف مکان خبر برای اسم ذات واقع می‌شود. پس تقدیر آن: «فالاسد بالحضرة» می‌باشد؛ ای: «بالمكان الحاضر»، اما به نظر زجاج که اذا را ظرف زمان می‌داند، جایز نیست، زیرا ظرف زمان نمی‌تواند خبر از جثه (ذات) باشد. به نظر اخفش هم جایز نیست، چون اذا را حرف می‌داند و حرف نمی‌تواند خبر برای مبتدا باشد و چیز دیگری هم نمی‌تواند خبر برای آن باشد و اگر جمله مذکور را تغییر داده و بگوییم: «خرجت فاذا القتال» اذا می‌تواند خبر واقع شود، البته نزد اخفش که اذا را ظرف زمان می‌داند، زیرا ظرف زمان می‌تواند خبر از حدث (القتال) واقع شود، چون اسم معنا حدث است و تقدیر: «خرجت فالقتال فی الآن» ای: «فی وقت الحاضر».

اما در جمله: «خرجت فاذا زید جالس» در کلمه جالس دو وجه جایز است:

۱. رفع، بنابر این که خبر برای مبتدا باشد.

۲. نصب (جالساً)، بنابر این که حال برای مبتدا باشد در این صورت اذا خبر برای مبتدا می باشد (بنابر قول مبرد)، اما بنابر قول زجاج خبر محذوف است، زیرا ظرف زمان خبر برای زید واقع نمی شود، مگر این که حضور به عنوان مضاف در مبتدا تقدیر گرفته شود: «فاذا حضور زید جالساً»، زیرا در این صورت مبتدا اسم معنا و حدوث است و اسم زمان می تواند خبر بر آن باشد.

مسئله زنبوریه

در میان عرب ها مثال مشهوری است که می گویند: «قد كنت...»؛ همواره گمان می کردم عقرب، گزندگی شدیدتری از زنبور دارد پس ناگهان متوجه شدم که زنبور عقرب است. ضمیر هو به زنبور و ضمیر هی به عقرب بر می گردد. بعضی ایاه قرائت کرده اند (به نصب ضمیر)، بنابر این خبر برای مبتدا (هو) نخواهد بود. اما سیبویه منکر این وجه شده است.

قضیه این است که سیبویه به بغداد رفت و بر آل برمک وارد شد. برمک اسم مردی است که از بلخ آمد و وارد دستگاه بنی عباس شد و نوه او یحیی بن خالد برمکی در آن زمان وزیر هارون الرشید گردید. سیبویه که برای اخذ صله آمده بود بر او وارد شد. یحیی تصمیم گرفت تا در مجلسی سیبویه و کسانی که از بزرگان بصره و کوفه بودند دعوت نماید و در روز معین این دو شخصیت در مجلس حاضر شوند. هنگامی که سیبویه حاضر شد دو تن از شاگردان کسانی که نام فراء و خلف، حضور داشتند. خلف از سیبویه سؤالی کرد و او هم پاسخ داد. وی در جواب سیبویه گفت خطا کردی، آن گاه سؤال دوم و سوم را پرسید و سیبویه هم به او جواب می داد، ولی خلف به او می گفت «أخطأت». عاقبت سیبویه به او گفت: این جور سخن گفتن بی ادبی است. در این هنگام فراء گفت: این مرد (خلف) تندخو است، ولیکن نظر تو در مورد کسانی که

می‌گویند: «هؤلاء أبون ومرت بآبين» که اب را جمع سالم آورده‌اند در حالت رفعی ابون و حالت جر ابین چیست؟ و دیگر این که من وأیت یا أویت (ایت به معنای وعدت و أویت به معنای انضمت) را چگونه تلفظ می‌کنی؟ سیبویه جوابش را داد، اما فراء گفت: در این جواب تجدید نظر کن. در این هنگام سیبویه گفت: با شما دو نفر صحبت نمی‌کنم تا صاحب شما (کسائی) بیاید. سپس کسائی حاضر شد و به سیبویه گفت: تو سؤال می‌کنی یا من سؤال کنم؟ جواب داد: تو سؤال کن، کسائی از مثال مشهور «قد كنت أظنّ...» پرسید و سیبویه وجه اول (به رفع ضمیر: فاذا هو هي) را پاسخ داد. از این مثال‌ها سؤال کرد: «خرجت فإذا عبد الله القائم، أو القائم» در تمام اینها سیبویه گفت: باید اسم بعد از مبتدا که به دنبال اذا فجائیه هست به رفع خوانده شود، ولی کسائی گفت: عرب آن اسم را هم رفع می‌دهد و هم نصب، یحیی بن خالد در این میان گفت: شما که رئیس علمای دو بلد می‌باشید با هم اختلاف دارید (سیبویه رئیس علمای بصره و کسائی رئیس علمای کوفه)، حال چه کسی باید بین شما حکم کند؟ کسائی در جواب یحیی گفت: اینک بر در خانه تو عرب‌های کوفه و بصره هستند که قواعد نحو را از آنها پسندیده‌اند، آنها را در مجلس حاضر کنید و مسئله مورد اختلاف از آنها بپرسید. در این هنگام یحیی و جعفر برمکی گفتند: انصاف دادی، سپس آنها را حاضر کردند. در این مجلس تنها موافقان کسائی جواب دادند و در نتیجه سیبویه در این مجلس مهم سرافکنده شد. یحیی دستور داد ده هزار درهم به او جایزه دهند و سیبویه پس از اخذ جایزه رهسپار فارس شد و در آن بلد اقامت گزید تا وفات کرد (در سال ۱۸۰ و یا ۱۹۴ در سن ۳۲ سالگی) و هیچ‌گاه به بصره بازنگشت.

نقل شده است که بعد از موافقت عرب‌ها با قول کسائی یحیی برمکی خطاب به سیبویه گفت: «قد تسمع ايها الرجل»؛ حتماً می‌شنوی ای مرد. تعبیر «ايها الرجل» بر مثل سیبویه که مقام علمی او بر همه کس روشن بود بسیار سنگین آمد. بعضی گفته‌اند:

آن مبلغ ده هزار در هم جایزه هم به دستور کسائی بوده است که به یحیی گفتند: «طلبك قاصداً فلا تخيب رجاء»؛ سیبویه از تو مطالبه نموده است و نباید کسی که به تو امید دارد محروم کنی.

برخی هم گفته‌اند: به عرب‌ها دستور داده شده بود تا به نفع کسائی صحبت کنند و با این که به سبب مقامی که کسائی نزد خلیفه داشت و آنها برای این که مقرب دستگاه هارون شوند از کسائی طرف‌داری کردند. سیبویه به یحیی بر مکی گفت: آنها را امر کن که کلمه ایّاه را تلفظ کنند که زبان‌شان در تلفظ به نصب اطاعت نخواهد کرد، اما یحیی آنها را امر به تلفظ نکرد. ادیب توانا ابوالحسن حازم بن محمد انصاری این داستان را نیکو سروده است. واژه «العرب» (به ضم عین) در این شعر، جمع عرب است که به معنای شهرنشینان می‌باشد.

مراد از اعراب، جمع عرب، بادیه‌نشینان است. الاخبار جمع است که جزئی از کلام به شمار می‌آید. اذا لفظش مراد است، عنت به معنای قصدت، فجأة مصدر و به معنای ناگهانی، دَهَمَ فعل ماضی به معنای ستر است. برخی در عبارت: «و ربّما نصبوا...»، اسم بعد از مبتدا را نصب داده‌اند بنابر این که حال باشد و ربما در آخر بیت به تخفیف و برای قافیه شعر و تأکید برای ربما اول است. جمله: «فان تولّی ضمیران تتابع»؛ یعنی اگر بعد از اذا دو ضمیر پشت سر هم باشد. «اکتسی بهما» یعنی به سبب آن دو ضمیر حقیقت پوشیده باشد. غُم (به ضم میم) جمع غم است به معنای مویی که صورت زن را می‌پوشاند. اعیت فعل ماضی به معنای «اعجزت» می‌باشد. مراد از مسئله، همان قضیه‌ای است که بین سیبویه و کسائی واقع شد. «الحثف» به معنای مرگ است الغم (به ضم عین) جمع غم به معنای اندوه است. عوجاء مؤنث «اعوج» به خاطر کجی دم او است. لذا در فارسی کج دم گفته می‌شود. قدماً (به فتح قاف) به معنای سابق بر این زمان، زنبور (به فتح زاء) حشره معروف، وقع بر وزن فعل مصدر وقع، حُما جمع حمه (به

فتح حاء) سم عقرب. معنای این بیت همان معنای مثال است که ذکر شد. عبارت: «وفی الجواب علیها...» ضمیر به مسئله برمی‌گردد و قد اختصاصاً فعل ماضی به معنای منازعه، ضمیر فاعل به سیبویه و کسائی برمی‌گردد، خطأً فعل ماضی مشدد نسبت دادن به خطا، ابن زیاد فاعل خطأً است و مراد یحیی بن زیاد العیسی، ملقب به فراء و مکنی به ابن ذکریا است. ابن حمزه عطف بر او است و اسمش علی ملقب به کسائی و مکنی به ابوالحسن می‌باشد. در عبارت: «فیما قالها کلمة» ما موصوله و ضمیر ها به مسئله برمی‌گردد و مراد از ابا بشر به کسر یاء عمرو بن عثمان مشهور به سیبویه است. در جمله «و قد ظلما...» واو برای حال است و ظلماً اگر ماضی معلوم باشد ضمیر فاعل به ابن زیاد برمی‌گردد و اگر مجهول باشد مفرد است و ضمیر نایب فاعل به سیبویه برمی‌گردد. غاظ مأخوذ از غیظ (غضب) و ضمیر نایب فاعل به سیبویه برمی‌گردد و غاظ مأخوذ از غیظ (عقب) و ضمیر فاعل به علی (کسائی) برمی‌گردد و مفعولش عمرو یعنی سیبویه است. «فی حکومت» یعنی در حکمی که درباره مسئله از سیبویه صادر شد. «یا لیت» یاء حرف نداء و لیت حرف تمنی است: «یا قوم لیت». ضمیر ها به عمرو برمی‌گردد و حکماً (به فتح حاء و کاف) به معنای حاکم بین دو نفر است. کفیظ کاف برای تشبیه است و غیظ اضافه به فاعل شده است. علیاً مفعول و مراد از عمرو، عمرو عاص می‌باشد و از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و حکومتی است که بعد از جنگ صفین بین علی علیه السلام و معاویه انجام شد.

در این قصیده سیبویه که نامش عمرو است به عمرو عاص تشبیه شده و کسائی به علی بن ابی طالب علیه السلام. لذا مراد از عمرو اول سیبویه است و مراد از عمرو دوم عمرو عاص، مراد از علی اول، کسائی و علی دوم علی بن ابی طالب علیه السلام است. منظور از حکماً در اول اسم است؛ یعنی حاکم و در شعر دوم، فعل ماضی است، یا بالعکس، زیرا اگر هر دو به یک معنا باشند ابطاء لازم می‌آید؛ یعنی دو قافیه لفظاً و معناً متحداند.

فَجَّعَ فعل ماضی از باب تفعیل به معنای ناراحت کردن است و فاعلش ابن زیاد (فَرَّاء)، المنتحب اسم فاعل مأخوذ از نَحَب به معنای گریه شدید است. ضمیر در «من أهله» به سیبویه برمی گردد و مِنْ جارّه برای تبیین است. غدا از افعال ناقصه به معنای اصح می باشد. «یفیض دماً» فعل مضارع به معنای «یسیل» است. «من عینه دماً» یعنی به جای اشک خون جاری شد. کفجعة مصدر فجع و کاف برای تشنیه است. مراد از ابن زیاد عبدالله زیاد، پسر مرجانه است. مراد از فجعه مصیبت حضرت سیدالشهداء می باشد و «کل متحب» مفعول فجعه است. منتحب به معنای گریه کننده است. ضمیر در اهله به امیرالمؤمنین علیه السلام یا به حضرت سید الشهداء علیه السلام برمی گردد که در این مرجع ضمیر از مفهوم کلام استفاده می شود.

ترجمه فارسی اشعار:

۱. عرب گاهی خبر مبتدا را حذف می کند بعد از ادا زمانی که برای مفاجات باشد در امری که مستور بود.

۲. زمانی اسم بعد از مبتدا را بنا بر حال بودن نصب داده اند و گاهی در جمله بعد از ادا رفع داده اند.

۳. اگر جمله بعد از ادا به دو ضمیر بیاید که باعث پوشیده شدن مراد شود مثل: غم می سر که صورت را می پوشاند.

۴. ذهن ها برای همین عاجز مانده است از مسئله ای که مرگ و اندوه را برای سیبویه هدیه آورد.

۵. و مسئله عبارت از این جمله بود: عقرب کج دُمی بود که همواره گمان می کردم در سابق زهرش شدیدتر از زهر زنبور است و مسئله این که اسم بعد از مبتدا رفع است یا نصب.

۶. و در پاسخ این سؤال که آیا «هو هی» است و یا «هو ایاه» کسانی و سیبویه با هم

خصوصیت کردند.

۷. و ابن زیاد (فراء) و ابن حمزه (کسائی)، ابا بشر (سیبویه) را در جواب دادن از همین مسئله به خطاء نسبت داده‌اند و این دو بر سیبویه ظلم کردند.

۸. و به شدت نسیبویه (عمرو) بر کسائی (علی) غضب کرد در حکمش (جواز رفع و نصب) ای کاش حکم نمی‌کرد.

۹. مثل غیظ کردن عمرو عاص با علی بن ابی طالب در مورد حکومتش در قضیه حکمین. ای کاش عمر حکم کننده نبود.

۱۰. و به گریه آورد ابن زیاد (فراء) هر گریه کننده‌ای را از اهل آن زمان که به جای اشک، خون گریه می‌کرد.

۱۱. مثل به فزع انداختن ابن زیاد (عبدالله) هر گریه کننده‌ای که در مصیبت امام حسین علیه السلام خون گریه کرده است.

۱۲. و بعد از فجعه ابن زیاد مدادها در هر کاغذی گریان شدند، مثل اشکی که جاری باشد.

۱۳. و مرد از حسد کردن و یا غضب عاری نیست و اگر او در امور دنیوی رباینده نبود، مغضوب واقع نمی‌شد.

۱۴. و مغبون شدن در علم، شدیدترین اندوه است که شناخته شده است و شدیدترین مردم از نظر حزن و غصه آن عالمی است (سیبویه) که دل شکسته باشد. لازم به ذکر است که تفسیر کلمات اشعار گفته شد و نیاز به ترجمه عبارات مصنف در این زمینه نیست.

عبارت: «و اما سؤال الفراء فجوابه...» اشاره به جمله: «ما تقول فی من قال هؤلاء ابون...» دارد و منظور فراء این است که در جمع مذکر سالم که برای اب می‌آید چه حرفی از آن حذف می‌شود و در اصل چه بوده است؟ جوابش این است: در اصل أَبَوُ

بر وزن فَعَلَ بوده و در جمع مذکر سالم واو حذف شده است و اعتنایی به آن نمی شود، همان طوری که در مصدر و آیت و اُویت اُوا و وء، یاء حرف آخر محذوف است و اگر جمع بسته شود حالت قبل از حذف لحاظ می گردد و در جمع مذکر سالم، حرف آخر حذف می شود؛ یعنی اُوون (حالت رفعی) و اویین (حالت نصبی و جری) و واُون (حالت رفع) و واُین (حالت جر و نصب) لام الفعل (یاء) حذف گردیده است، همان طوری که در مصطفی حرف آخر حذف می شود، البته زمانی که جمع سالم باشد و مصطفون می شود و فتحه باقی می ماند تا بر حذف الف دلالت نماید. هم چنین در عصا و قفاً اگر علم باشد در حال جمع بستن، عَصَى وقفی بر وزن فعل می شود و بعد از جمع، حرف آخر ساقط می شود و فتحه باقی می ماند؛ یعنی عصون و قفون و عصین و قفین بنابراین کلمات اَبَو، و اُی، اوی، مصطفی، عَصَى و قَفَى در همگی هنگام آوردن جمع سالم حرف آخر می افتد.

جواب این سؤال بر سیبویه و حتی طلاب کوچک مخفی نیست، و لکن سیبویه بر مبنی خود جواب می داد و آن جواب در نزد خود سیبویه صحیح بود، اما آنها هم بر مبنای خود او را تخطئه می کردند؛ چنان چه ابو عثمان مازنی می گوید: وارد بغداد شدم، سؤالاتی از من پرسیدند، من بر مبنای خودم به آنها جواب می دادم، و لکن آنها مرا به مذهب خودشان تخطئه می کردند. پایان کلام مازنی.

برای سیبویه هم چنین اتفاقی افتاد. اما جواب صحیح در مورد سؤال کسانی که در مسئله زنبوریه مطرح کرد، همان جواب سیبویه است (فإذا هو هی) در آیات قرآن هم آمده است؛ مثل آیه: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ به رفع حیه و در آیه: ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ ﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ﴾. اما جواب کسانی که گفت: «فإذا هو إياها» اگر ثابت شده باشد که خارج از قیاس است و از استعمال فصحا دور است؛ نظیر جزم به لن در قول شاعر:

لن تخب الآن من رجاك ومن حرّك من دون بابك الحلقة

این شعر را اعرابی بر در خانه امام مجتبی علیه السلام و یا امام حسین علیه السلام قرائت کرد. در این شعر لن فعل مضارع را مجزوم کرده است و در اصل «لن تخب» بوده است یاء به جزمی ساقط شده است. هم چنین نصب به لم در قرائت کسی که ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ را مجزوم خوانده است و به نزد بعضی که بالعلّ اسم را جرّ داده‌اند؛ مثل قول شاعر: «لعلّ ابی الیعفور...».

این موارد ثلاثه از استعمالات نادر است که فصیحان عرب از استعمال آن دوری می‌کنند، لذا جمله: «فاذا هو اياها» نیز از این قبیل است و چون کسائی رئیس کوفیون است، برای توجیه کلامش چند وجه ذکر کرده‌اند:

۱. قول ابی‌بکر بن خیاط: کلمه اذا ظرف است و در معنای وجدت و رأیت در آن نهفته است، بنابراین جایز است که اسمی را بنابر مفعولیت نصب دهد و بر ظرفیت خود باقی بماند و خبر از اسم بعدش هم باشد؛ مثل: «فاذا هو اياها» هو مبتدا و اذا خبرش می‌باشد که بر آن مقدم شده است. اياها مفعول اذا است. البته این قول باطل است، زیرا معنای فعل نمی‌تواند اسمی را به عنوان مفعول صریح، نصب دهد. در برخی نسخه‌ها به جای «الصحيحه»، «الصريحه» آمده است و مراد همان مفاعیل مصرحه است و ظرفی که در آن معنای فعل باشد، فقط در ظروف و حال عمل می‌کند.

اشکال دیگر این که وجدت احتیاج به فاعل و مفعول دوم دارد و ناچار باید اسم دیگر هم در آن در تقدیر گرفته شود. البته تقدیر گرفتن اسمای متعدد مخالف با قیاس است، چون بدون تقدیر هم معنا فهمیده می‌شود.

۲. ابن مالک می‌گوید: ضمیر نصب در اياها به جای ضمیر رفع آمده باشد. مؤید آن هم قرائت حسن بصری است که آیه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، را مجهول قرائت کرده است. پس

ایّاك مبتدا باید مرفوع باشد، ولی صیغه منصوب از مرفوع بطور عاریه آمده است. این توجیه هم مردود است، زیرا این در جایی ممکن است که جمله بعد از اذا هر دو کلمه اش ضمیر باشند، اما در جمله: «فاذا زید قائم» که کسانی نصب القائم را جایز می دانند این توجیه امکان ندارد. پس سزاوار است که القائم را نعت به شمار می آورد که از صفت بودن، مقطوع شده است و مفعول فعل مقدر باشد. تقدیرش این است: «اعنی القائم». توجیه دیگر این که القائم حال و الّ زاید باشد تا حال، طبق قاعده، نکره باشد. این توجیه (الّ زاید باشد) در موارد دیگر قیاس نمی شود. اما آنهایی که شرط حال را نکره بودن نمی دانند یا عقیده دارند که اذا عمل وجدّت را می کند، مردود است، زیرا حال بودن معرفه از نوادر است. عمل کردن اذا عمل وجدّت (عبدالله فاعل و القائم مفعول) هم اشتباه است، زیرا وجدّت دو مفعولی است و در این جا یک مفعول ذکر شده است (ذکر عبدالله کنایه از فاعل است).

۳. آیاها در قول کسانی مفعول به برای فعل مقدر باشد؛ یعنی «فاذا هو یساویها او تشبیهها» و بعد از حذف فعل ضمیر متصل آمده است. این توجیه نیز از ابن مالک است. نظیر این توجیه در آیه: ﴿لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ نیز آمده است. البته بنابر قرائت علی بن ابی طالب علیه السلام که به نصب عصبه قرائت شده، باید عصبه مفعول فعل مقدر باشد ای: «نحن توجد عصبه» یا «نری عصبه» و فرق بین آیه و مثال این است که در آیه فعل محذوف خبر نحن می شود و در مثال فعل محذوف، خبر نیست، به همین جهت به نظیر تعبیر کرده است.

اگر چه در آیه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا...﴾ بعد از اولیاء فعل در تقدیر است (من دوننا اولیاء یقولون ما نعبدهم) ولی حذف فعل در این آیه دلیل بر تأیید نیست، زیرا اضممار فعل که از ماده قول باشد در عبارات عرب زیاد است و لذا تقدیر «یقولون» در آیه فوق نیکو است.

۴. آیاها مفعول مطلق برای فعل محذوف باشد؛ یعنی «فاذا هو یلسع لسعتها» فعل یلسع حذف گردیده و مفعول مطلق باقی مانده است. مثل «ما زید الا شرب الابل» ای: «ما زید الا یشرّب شرب الابل» که مفعول مطلق بعد از حذف یشرّب باقی مانده است و در آن مثال بعد از حذف فعل یلسع، مضاف (لسعة) حذف شده و مضاف الیه (ایها) باقی مانده است؛ یعنی زنبور مثل گزیدن عقرب می‌گزد.

شلوبین این وجه را در حواشی کتاب مفصل از اعلم یوسف بن سلیمان نقل کرده و گفته است: این توجیه شباهت بیشتری به قول صواب دارد.

البته این توجیه فقط در ضمیر می‌آید و در اسم ظاهر (فاذا زید القائم) نمی‌آید.

۵. ضمیر منصوب باشد، بنابر این که حال از ضمیر مستتر در خبر محذوف است تقدیرش: «فاذا هو ثابت مثلها» است. کلمه مثلها مضاف و مضاف الیه حال (برای ضمیر ثابت) است و بعد از حذف آن ضمیر متصل آمده است و نایب از مضاف می‌باشد و در واقع مثل حال است که نکره می‌باشد و از مضاف الیه کسب تعریف نمی‌کند. نظیر این توجیه در جمله: «قضیة ولا ابا حسن لها» هست که قضیه خبر برای مبتدای محذوف است، ای: «هذه» در عبارت: «لا ابا حسن» لانهی جنس است که باید اسمش نکره باشد، ولکن «ابا حسن» معرفه است، چون کنیه امیر المؤمنین علیه السلام می‌باشد و لذا کلمه مثل که به اسم لا اضافه شده در تقدیر گرفته می‌شود: «لا مثل ابی ابا حسن» و چون مثل از مضاف الیه خود کسب تعریف نمی‌کند، اسم لا نکره خواهد بود و «ابا حسن» منصوب است و جانشین اسم محذوف (مثل) می‌باشد. این توجیه ابن حاجب است، ولکن بعید به نظر می‌رسد که اسم معرفه، مخصوصاً ضمیر (که اعراف معارف است) بنابر حالیت نصب داده شود. این توجیه مبتنی بر قول خلیل است که حالیت را در مثال «له صوت صوت الحمار» به رفع صوت دوم ممکن دانسته است. بنابر این که «صوت حمار» صفت برای صوت اول باشد. در این صورت لازم می‌آید که معرفه،

صفت برای نکره باشد، چون صوت دوم از مضاف الیه (الحمار) کسب تعریف کرده است. برای رفع اشکال، کلمه مثل را در تقدیر گرفته است: «مثل صوت الحمار» نظیر مثل سابق با همان توجیه است. سیبویه این توجیه را قبیح و ضعیف دانسته است. از جمله کسانی که این توجیه را جایز دانسته ابن مالک است که گفته. هر جا مضاف به سوی معرفه باشد، حذف مثل و جایگزینی اسم معرفه به جای آن جایز است. البته در تمام چیزهایی که شرطش نکره بودن است. پس کلمه مثل می تواند حال و صفت برای اسم نکره واقع شود. در این صورت جایز است که بگویی: «مررت برجل زهیر» که زهیر با این که علم و معرفه است صفت برای نکره واقع شده است: «برجل مثل زهیر» و نیز جایز است که حال واقع شود؛ مثل: «هذا زيدٌ زهیراً» با این که حال باید نکره باشد. در عبارت: «تفرّقوا أيادی سبأ و ایدی السبأ» مثالی است که برای اشخاص نابود شده به کار گرفته می شود. تفرّقوا فعل ماضی، ایدی با ایادی جمع ید و به معنای دست می باشد و مراد از آن، اولاد سبأ است و سبأ علم برای ابن یشجب بن یعرب بن قحطان پدر قبائل عرب یمن است که در قرآن هم قصه آنها ذکر شده است. ایدی به سبب اضافه معرفه است و لکن حال برای فاعل تفرّقوا می باشد به تقدیر مثل که مضاف به ایدی است: «تفرّقوا حالکونهم مثل اولاد سبأ» و چون «ایادی سبأ» مرکب اضافی است، مثل «معدی کرب» و «قالی قلا». ظاهر شدن نصب در مرکب اضافی باعث ثقل می شود، لذا نصب در کلمه اول در مرکب اضافی در تقدیر گرفته می شود، پس یاء در ایدی و ایادی ساکن است و منصوب نیست و «معدی کرب» علم برای شخص است و «قالی قلا» علم برای بلد است.

دلیل دیگر برای تقدیر گرفتن نصب این که یاء حرف عله ماقبل مکسور بوده و یاء هم ساکن است. بحث در مسئله زنبوریه طبق قاعده شده است.

وجه دوم: استعمال اذا در غیر مفاجات است که غالباً در ظرف زمان استقبال می آید

که متضمن معنای شرط است. این وجه مختص به جمله فعلیه است و بر جمله اسمیه داخل نمی‌شود، عکس اذا فجائیه. در آیه: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ هر دو قسم جمع شده است: شرطیه و فجائیه. در آیه: ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ هم اذا اول شرطیه است و اذا دوم فجائیه. جمله فعلیه‌ای که اذا بر آن داخل می‌شود معمولاً فعل ماضی است و کمتر بر فعل مستقبل داخل می‌شود. البته در شعر ابی ذویب هر دو قسم ذکر شده است: «والنفس راغیه...». و النفس مبتدا راغیه خبر.

نفس انسان به همه چیز میل دارد زمانی که آن را ترغیب کنی و هر زمان او را به سوی کم برگردانی قانع می‌شود.

در این شعر اذا در جمله اول داخل بر ماضی و در جمله دوم داخل بر مضارع شده است.

جایی که اذا شرطیه بر اسم داخل شود، مثل: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ﴾ اسم بعد از اذا فاعل فعل مقدر خواهد بود؛ یعنی: «اذا انشقت السماء انشقت» پس اذا در این گونه موارد بر جمله فعلیه داخل شده است.

معنای عبارت: «علی شرطیه النفس...»: فعل مذکور (انشقت) فعل محذوف را تفسیر می‌کند و به همین شرط محذوف گردیده است. اخفش گفته: السماء مبتدا است و اذا بر جمله اسمیه داخل شده است.

در قول فرزدق باهلی منسوب به قبیله باهلیه، حنظلیه منسوب به قبیله حنظل، باهله اسم مادر قبیله است از طایفه عیلان و اذا برای شرط آمده است و جمله «تحتة حنظلیه» مبتدا و خبر صفت برای باهلی، المدرع کسی است که مادرش اشرف از پدرش باشد و در این جا کان در تقدیر گرفته می‌شود؛ ای: «اذا کان» تا اذا بر جمله فعلیه داخل شده باشد.

توجیه دیگر این که **حنظلیه** فاعل فعل محذوف است، ای: «استقرّ حنظلیه» و این فعل مفسر فعل «استقر» است که قبل از **باهلی** در تقدیر گرفته شده است؛ ای: «إذا استقرّ باهلی تحته استقر حنظلیه»، ولیکن این توجیه مردود است، زیرا مفسر و مفسر هر دو محذوف‌اند. اما در پاسخ آن گفته‌اند: در استقر دوم که مفسر است، طرف وجود دارد (تحته) که متعلق به استقر است. پس گویا فعل، مذکور است.

اذا شرطیه نیز گر چه بر دو فعل شرط و جزا تعلق می‌گیرد، ولی در فعل مضارع عمل نمی‌کند مگر در صورت ضرورت؛ مثل قول عبدالله بن قیس:

استغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل

استغن فعل امر و ما مصدریه است.

اظهار بی نیازی کن مادامی که خدا تو را غنی کرده است. پس هر زمانی که فقر برسد تحمل کن.

در این جا اذا فعل مضارع را به دلیل ضرورت مجزوم کرده است. البته گاهی اذا از معنای ظرفیت و استقبال خارج می‌شود که در سه فصل توضیح داده می‌شود:

فصل اول: ابوالحسن اخفش در آیه: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...﴾ گفته است: کلمه اذا مجرور به حتی است ای: «سبقوا الی وقت مجنهم ایها» و حتی به معنای الی است. ابوالفتح در آیه: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ * خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾ گفته است: بنابر قول قرائت نصب رافعه، اذا در ظرفیت استعمال نشده است، چون بر اساس این تقدیر اذا مبتدا است و جمله «وقعت» خبرش می‌باشد. «خافضة رافعة» هر دو منصوب بر حالیت و نیز جمله «لیس لوقعتها» حال است؛ یعنی: «وقت وقوع الواقعة حال کونها خافضة لقوم و رافعة لآخرین هو وقت رجّ الأرض» پس اذا در آیه اول و آیه بعدی به معنای وقت است و به عنوان ظرف استعمال نگردیده است. اما بنابر قرائت رفع که مشهور است، در ظرف

استعمال گردیده و بر تقدیر نصب، اذا اول مبتدا و اذا دوم خبر است و «رافعة خافضة» بنابر حالیت منصوب است. هم چنین لیس و دو معمولش. گروهی در مثال «اخطب ما یکون الأمير الخ» گفته‌اند: اصل در این مثل اخطب «اوقات أکوان الأمير اذا کان قائماً» است. بنابر این اخطب مبتدا است و مادر «ما یکون» مصدریه است که با فعل «یکون» تأویل به مصدر می‌رود (کون) و امیر فاعل «یکون» است و قائماً حال از امیر است و اذا خبر برای مبتداست به معنای وقت؛ ای: «اخطب أکوان الأمير وقت کان الأمير حالکونه قائماً» پس اوقات حذف شده و ما مصدریه نایبش قرار گرفته است. اوقات حذف شده مضاف الیه اخطب است و اذا به پیروی از آن حذف شده است. آن گاه قائماً (حال) نایب از خبر محذوف است، چون خبر وقت است و حال می‌تواند جانشین وقت شود؛ مثل: «جائنی زید راکباً» ای: «وقت رکوبه». در این صورت اذا از ظرفیت خارج می‌شود و اگر ظرف باشد محال لازم می‌آید، چون بنابر این تقدیر معنای «اخطب اوقات امیر» زمانی است که ایستاده باشد و لازم می‌آید که اوقات در زمان ایستادن واقع شده باشد و این محال است؛ مثل «أخطب أوقات الأمير يوم الجمعة» که يوم الجمعة ظرف باشد، چون وقوع زمان در زمان محال است.

مورد چهارم (اذا ظرف نباشد) قول شاعر در قصیده حماسی: «وبعد غد الخ» است. «بعد غد» ظرف برای فعل محذوف است ای: «یروحون بعد غد» گفته شده: «قبل غد». لهف (به فتح لام) به معنای حسرت است.

و می‌روند بعد از فردا و غمگین هستم و از فردا حسرت می‌خورم وقتی اصحاب من بروند و من همراهشان رونده نیستم.

گفته شده است که اذا در این شعر از ظرفیت خارج شده، زیرا بدل غد می‌باشد و مجرور به من است.

مورد پنجم، در حدیثی است که پیامبر خطاب به عایشه فرمود:

«إِذَا كُنْتُ عَنِّي الْخ»؛

هر آینه می‌دانم زمانی که از من راضی هستی و زمانی که بر من غضب داری.
در هر دو صورت اذا مفعول اعلم می‌باشد و خارج از ظرفیت است.
ولی نظر جمهور بر این باور است که اذا در تمام موارد مذکور برای ظرفیت آمده است و آن موارد دیگر که ادعا شده بود، قابل توجیه است. در مورد اول (حتی اذا جاءوها) گفته‌اند: حتی حرف ابتدا است، پس جمله بعدش مستأنفه است. بنابر این حتی بر جمله داخل شده است، نه بر اذا و چون اذا در جمله عمل نمی‌کند پس جمله بر حالت استیناف باقی مانده است. پس اذا مجرور نیست تا از ظرفیت خارج شود.
اما در مورد دوم «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» گفته‌اند: بنابر قرائت رفع و نصب رافعة اذا در هر دو جا ظرف است، زیرا اذا دوم (اذا رجعت) بدل از اذا اول است و اذا اول بنابر هر دو قرائت ظرف است و شرطیه استعمال شده است و جواب آخر آیات بعد از اذا رجعت در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «انقسمتم اقساماً وکنتم از واجاً». از آن جاکه جواب، از مفهوم کلام استفاده می‌شود و جملات قسم و جوابش طولانی می‌باشد، حذف جواب زیبا است.

اما در مورد سوم (بیت ابن حشرم) اذا ظرف برای کهف است؛ یعنی: «یا کهف فی هذا الوقت الذی راح فیه اصحابی»، نه این که بدل از غدبا شد.

اما در مورد چهارم (اخطب اوقات الأمير الخ) اذا در جمله «اذا کان» منصوب است بنابر ظرفیت. جواب اشکال لزوم زمان در این زمان این است که در مجموع فقط یک زمان در نظر گرفته شده است که اذا بر آنان دلالت می‌کند و ما مصدریه بر زمان دلالت نمی‌کند و تنها فعل ما بعدش تأویل به مصدر می‌رود. پس تقدیر بر این توجیه این است: «أخطب أکوان الأمير فی یوم الجمعة قائماً» جواب حدیث شریف این که مفعول اعلم ضمیر شأن است و اذا در هر دو مورد برای زمان آمده است؛ یعنی: «اعلم

شأنك اذا كنت عني راضية الخ» پس اذا ظرف و متعلق به شأنك است.
همان طوری که آیه: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ﴾ از
به حدیث تعلق گرفته و ظرف برای حدیث است.

فصل دوم: مواردی که اذا برای زمان استقبال نمی‌آید و این بر دو وجه است:

۱. این که برای زمان گذشته می‌آید؛ مثل آیه: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾.
شأن نزول آیه این است: مسلمانان هنگام عزم بر جهاد خدمت پیامبر ﷺ می‌رسیدند و
مرکبی از وی دریافت می‌کردند و اگر پیامبر نمی‌توانست خواسته آنها را اجابت کند،
برمی‌گشتند در حالی که از چشمشان اشک می‌ریخت و محزون بودند. بنابراین اذا
ظرف برای گذشته است، چون واقعه در گذشته بوده است. در آیه: ﴿وَإِذَا رَأَوْا
تِجَارَةً﴾ اذا برای زمان گذشته است، چون خداوند از وقوع قضیه حکایت می‌کند که
قبلاً واقع شده است. مثال دیگر قول شاعر می‌باشد: وندمان یزید الکأس الخ.
ندمان بر وزن سکران به معنای هم‌نشین، تَفَوُّت از باب تفعل مأخوذ از غَوَر به
معنای غروب کردن است.

ای بسا ندیمی که زیاد می‌کرد جام شراب را از پاکیزگی و آشامیدم از آن تا زمان غروب
ستاره‌ها.

در این شعر اذا به معنای گذشته استعمال شده است.

۲. این که اذا در معنای حال استعمال شود و این در جایی است که بعد از قسم
بیاید؛ مثل آیه: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ ای: «اقسم باللیل اذا یغشی» و آیه: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا
هَوَى﴾ ای: «اقسم بالنجم اذا هوی» اذا غرب گفته شده است علت استعمال اذا در معنای
حال بعد از قسم این است که اگر در معنای استقبال استعمال شود ظرف برای قسم
نخواهد بود، زیرا قسم، جمله انشایی است، نه جمله خبریه و گرنه اخبار از وقوع قسم
در آینده لازم می‌آید، در حالی که قسم در قرآن ذکر شده است و چون قرآن قدیم است

قسم هم قدیم خواهد بود (بنابر قول مصنف). پس اذا ظرف برای وقوع قسم در زمان حاضر است و نیز اذا نمی تواند ظرف برای کون محذوف باشد که ان کون در آیه اول برای لیل، در آیه دوم برای والنجم حال است زیرا لازم می آید که کون محذوف، هم برای استقبال باشد و هم برای حال. اما اول چون اذا برای استقبال است و ظرف برای کون. اما دوم به جهت این که کون حال برای لیل و نجم است که مقسم به واقع شده اند. در حالی که قسم انشاست و در زمان حال واقع می شود، چون عامل مقسم به (اقسم) در زمان حال واقع می شود. پس باید معنای حال و استقبال با هم جمع شود و این غیر ممکن است. بنابراین اذا ظرف باشد برای یکی از آنها که آن معنای حال است. پس اذا ظرف برای قسم است (پایان استدلال).

اما این استدلال مخدوش است، زیرا قسم قدیم است و معنای قدیم این است که خارج از زمان گذشته و آینده است.

اما بطلان شق دوم (اذا ظرف برای کون باشد) برای این بود که بین زمان حال و گذشته جمع می شد و تعارض بین دو زمان بوجود می آمد، اما این در صورتی است که حال اصطلاحی به معنای زمان حال باشد، ولی این چنین نیست، زیرا حال اصطلاحی گاهی برای استقبال هم می آید، مثل: «مررت برجل معه صقراً صائداً به غداً» پس در آیه هم صحیح است که گفته شود: «اقسم بالنجم فی الاستقبال حالکونه هوی» و یا «اقسم بالنجم مریداً الهوی فی الاستقبال» و این قسم را حال مقدر می گویند؛ یعنی گذشتم بر مردی که با او باز بود و فردا با آن شکار کننده بود. ترجمه آیه: قسم می خورم به نجم در آینده در حالی که غروب کننده است.

مسئله

در ناصب اذا دو نظریه است:

۱. فعل شرط؛ قول محققین از نحات همین است. شارح رضی گفته است: عامل در متی و هر ظرفی که در او معنای شرط باشد فعل شرط است، بنابر قول اکثر، اذاهم مثل متی خواهد بود، ولی ابوالبقاء این قول را مردود می‌داند، زیرا فعل شرط مضاف الیه اذاهم است، لذا چگونه می‌تواند در مضاف خود عمل کند. البته پاسخ داده می‌شود که قائلین به این قول اذاهم را مضاف به فعل شرط نمی‌دانند. در این هنگام لازم می‌آید که اذاهم ظرف مبهم باشد و در بعضی موارد شاذ که اذاهم عامل در جزم مضارع بوده است بالاتفاق مضاف به مضارع نیست؛ مثل: «فاذا تصبک خصاصة فتجمل» پس در موارد دیگر نیز همین طور است.

۲. جواب شرط، عامل در نصب اذاهم باشد: این قول اکثر نحات است، اما بنابر این قول چهار اعتراض وارد است:

الف) بنابر اصطلاح نحویین، شرط و جزا دو جمله است که به سبب ادوات شرط مربوط می‌شوند و بعد از ادوات شرط، لازم می‌آید که هر دو جمله یکی باشند، چون مطابق قول آنها اذاهم معمول جزا است، پس جزء جزا حساب می‌شود و اگر در اذاهم عمل کند لازم می‌آید عامل در جزء شی باشد.

ب) صرف نظر از اشکال اول، در بیت ظهیر ممتنع است که عامل در اذاهم جواب شرط باشد و عبارت: «بدا لی الخ» یعنی برای من ظاهر شد که درک‌کننده و یابنده چیزهایی که گذشته نیستم و از من فوت گردیده است و اموری که در آینده به سوی من است.

در این شعر جواب اذاهم محذوف است؛ یعنی: «اذا کان جائئاً فلا سبقه». جواب شرط در این جا نمی‌تواند در اذاهم عمل نماید، چون معنای شعر «لا اسبق شیئاً وقت مجیئه» می‌شود؛ یعنی سبقت نمی‌گیرم چیزی را وقت آمدنش، زیرا در این هنگام سبقت و عدم سبقت معنا ندارد، بلکه سبقت گرفتن باید قبل از آمدن آن شیء باشد و اگر اذاهم

ظرف برای جزا باشد همان معنای باطل لازم می‌آید و در صورتی که اذا غیر شرطیه باشد و ماقبلش (سابق) در او عمل کند، همین معنا لازم می‌آید. پس با این توجیه نمی‌توانند از بطلان معنا جواب دهند.

اما بنا بر قول اول (عامل در اذا شرط باشد) این اشکال برطرف می‌شود، زیرا جمله شرطیه است و جوابش (فلا اسبقه) مقدر می‌باشد.

درباره کان (اذا کان) که فعل شرط است، دو قول وجود دارد:

۱. این که فقط بر زمان گذشته دلالت دارد، پس عامل اذا نخواهد بود، زیرا زمان نمی‌تواند در زمان عمل کند. پس باید عامل در اذا فعلی از نوع خبر کان باشد.

۲. این که بر حدث دلالت می‌کند. بنابراین می‌تواند عامل در ظرف باشد.

ج) لازم می‌آید در مواردی مثل «إذا جئتني اليوم أكرمك غداً» جزا در دو ظرفی عمل کند که با هم تضاد دارند. توضیح مطلب این که عامل در اذا بر فرض دوم جمله جواب است. پس «اکرمک» در اذا عمل کرده و باید در غدا هم عمل کند، چون غدا ظرف برای اکرمک می‌باشد و این دو زمان با هم تضاد دارند، چون اذا ظرف برای مجبئی است و اکرمک ظرف برای اکرام. اما بنا بر قول اول (عامل اذا فعل شرط باشد) این اشکال لازم نمی‌آید، چون شرط در زمان اذا و جزا در زمان غد واقع است. (لازم به ذکر است که دلیل ابن حاجب بر قول اول همین امر است، اما نجم‌الائمه رضی‌الله‌عنه‌عنه‌عنه در این مثال به معنای متی گرفته است).^۱

پس اگر گفته شود که بنا بر قول اول (شرط در اذا عمل کرده باشد) این که ناصب الیوم چه چیزی است؟ در جواب گفته می‌شود: عمل در دو ظرف زمانی که بین آنها تضاد نباشد بی اشکال است. در عبارت: «كما في وجه السابق» کاف برای تشبیه منفی

است؛ یعنی همان طور که در وجه سابق تضاد بین دو زمان بود و اما در مثل یوم واذا چون **احدهما اعم** از دیگری می‌باشد (اذا اعم از یوم است) در این صورت می‌تواند یک عامل در هر دو، عمل نماید؛ مثل «آتیک یوم الجمعة سحراً» در این مثال **یوم جمعه اعم** از وقت سحر است مگر این که احتمال بدلیت در **یوم و سحر** داده شود، چون بدل و مبدل در حکم واحد می‌باشند. پس **احدهما اعم** از دیگری نمی‌شود. لذا مصنف جواب می‌دهد: **سحراً بدل از یوم نیست**، چون **یوم الجمعة** می‌تواند نایب فاعل واقع شود؛ پس می‌توان گفت: «سیر علیه یوم الجمعة سحراً» به رفع **یوم** و نیز جایز است که به نصب **یوم** باشد تا ظرف از سیر واقع شود، اما دو وجه برای سحر جایز نیست. پس **سحراً نمی‌تواند بدل از یوم باشد**، چون حکم مبدل منه را ندارد. سیبویه این مطلب را با صراحت گفته و به شعر فرزدق استشهاد نموده است (متی تردن الخ).

در این شعر فرزدق **ادیهم بن مرداس را هجو می‌کند**، «متی تردن» فعل مضارع مأخوذ از **ورد** به معنای اشراف بر ماء است. **سفار** بر وزن حذام نام چاهی می‌باشد. **ادیهم** تصغیر **ادهم**، **المستجیز** اسم فاعل مأخوذ از **جَوَزَ** به معنای طلب اجازه است، **المعور** اسم مفعول مأخوذ از **عور** به معنای عبور دادن آب از روی زمین است.

هر زمانی که در روز وارد چاه سفار شوی می‌یابی **ادیهم بن مرداس** در آن سنگ می‌اندازد به سوی طلب کننده آب و او را از آب منع می‌کند که آب را از زمین عبور بدهد.

در این شعر بنا بر قول سیبویه، **یوم نمی‌تواند بدل از متی باشد**، زیرا بدل از شرط مقرون به حرف شرط نیست و مبدل منه برای شرط است. لذا در مثال فوق **یوم** نمی‌تواند بدل اذا باشد، چون در حکم متفاوت هستند. در شعر نیز **یوم** نمی‌تواند ظرف برای **تجد** باشد، چون در این صورت بین **تجد و معمولش (یوم)** با اجنبی (سفار) فاصله می‌شود. پس معین است که ظرف دومی برای **لتردن** باشد.

(د) جواب اذا شرطیه گاهی به نحوی می‌آید که نمی‌تواند در مقابل خود عمل کند

واین در سه مورد است:

۱. جایی که جزا مقرون به اذا فجائیه باشد؛ مثل آیه: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ در این آیه اذا اول شرطیه و اذا دوم فجائیه جواب شرط است.
۲. مقرون به یکی از نواسخ باشد؛ مانند: «إِذَا جِئْتَنِي الْيَوْمَ فَأَنِي أَكْرَمُكَ» در این جا جمله اذا مقرون به ان است.
۳. آن جا که در جزا صفت و موصوفی باشد که صفت صلاحیت دارد در اذا عمل کند.

در این سه مورد ما بعد جمله شرط و جزا نمی تواند در ما قبلش عمل کند مثل آیه: ﴿فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ * فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾ در این آیه اذا شرط است و جمله «فَذَلِكَ يَوْمٌ عَسِيرٌ» جواب شرط و عسیر صفت برای یوم به شمار می آید. اگر عسیر در اذا عمل کند لازم می آید که در ما قبل موصوف عمل نماید و این جایز نیست. بعضی این آیه را توجیه کرده اند به این که اذا مبتدا و جمله بعد از فاء (ذَلِكَ يَوْمٌ) خبرش. بنابراین اذا از ظرفیت خارج است. نقر فعل مجهول صفت از مبتدا و اذا به معنای وقت است، اما این توجیه صحیح نیست، مگر بنابر قول اخفش و تابعین اش که خروج اذا را از ظرفیت جایز می دانند (بحثش گذشت). هم چنین خبر بودن فَذَلِكَ و متوقف بر جواز دخول فاء زایده در اول خبر است، چون در غیر این صورت لازم می آید که سبب عسر «نقر فی الناقور» باشد و این صحیح نیست، زیرا سبب عسر امور دیگر است که در آن روز واقع می شود و چون اثبات این دو امر (خروج اذا از ظرفیت و زاید بودن فاء) مشکل است، پس قول به اینکه اذا مبتدا باشد مشکل خواهد بود. لذا باید گفت در این جا توجیه بهتر این است که اذا شرطیه و جواب شرط محذوف باشد که عسیر بر آن دلالت می کند؛ ای: «عسر الأمر».

اما قول ابی البقاء که گفته است: اسم اشاره (فَذَلِكَ) دلالت بر جواب شرط می کند

که محذوف است و قهراً نقر می‌باشد، چون اسم اشاره، اشاره به نقر است، مردود می‌باشد، زیرا اتحاد شرط و مشروط و سبب و مسبب لازم می‌آید، چون شرط نقر است و مشروط هم نقر می‌باشد. اما جمله «فمن كان هجرة إلى الله ورسوله فهجرتة إلى الله ورسوله» که در ظاهر شرط و جزا متحد است قابل تأویل می‌باشد، زیرا مراد از جمله جزاء (فهجرتة) استحقاق ثواب هجرت است. پس سبب، جانشین مسبب شده است، چون هجرت سبب برای ثواب است و تقدیر این است: «جزاء فقد استحق الثواب العظيم المستقر للمهاجرين».

ابو حیان گفته است: از جمله مواردی که جزا نمی‌تواند در ماقبل خود عمل کند آن جایی است که مقرون به ما نافی باشد؛ مثل: (وَإِذَا تَتَلَى عَلَيْهِمْ...) جواب شرط «ما كان حجتهم» هست و ما نافی و صدر طلب است پس مابعدش در ماقبلش عمل نمی‌کند. پایان کلام ابو حیان.

ولی مصنف بر مثال ابو حیان اعتراض دارد، نه بر اصل مطلب. به تعبیر دیگر؛ نزاع بین اینها صغروی است، زیرا در آیه مذکور جواب شرط محذوف است و «ما كان حجتهم» دلیل بر حذف جواب است و تقدیر: «إِذَا تَتَلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُهَا عَمِدُوا إِلَى الْحَجِّ الْبَاطِلَةِ» است و اگر جواب بود باید فاء ذکر می‌شد؛ مثل آیه: «وَإِنْ يَسْتَفْتُوا...» که جواب «فما هم من المعتبين» با فاء ذکر شده است. قول بعضی که گفته‌اند: فاء حذف شده و در اصل «فما كان» بوده است، همان طوری که در آیه: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ...» در اصل فالوصیه بوده و فاء از اول جزا حذف شده است، اما این قول هم مردود است، زیرا حذف فاء فقط در حال ضرورة واقع می‌شود؛ مانند: «من يفعل الحسنات الله يشكرها» در بیت از شعر من شرطیه، «والله يشكرها» جزا و تقدیر «فوالله» بوده است. بنابراین در آیه وصیت باید جواب شرط جمله دیگر باشد. تقدیر: «فليوص للوالدين». پس الوصیه نایب فاعل برای کتب است و للوالدين متعلق به کتب

می باشد، نه خبر برای مبتدا.

ابن حاجب گفته است: اذا در آیه: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ...﴾ شرطیه نیست و احتیاج به جواب ندارد تا در تقدیر گرفته شود. عامل در اذا بعد از ما نافیہ است (کان)، همان طوری که در آیه: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾ ما بعد لا در ماقبلش (یوم) عمل نموده است و این از باب توسع در ظرف است. پس در آیه ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ...﴾ ما بعد ما در ماقبلش عمل می کند به دلیل توسعه در ظرف، ولی این قول مردود است به سه دلیل:

اول این که توسعه در ظرف مخصوص ضرورت است؛ مثل: «ونحن عن فضلك ما استغنینا» بعد از ما نافیہ در ماقبلش عمل کرده است. و در آیه این چنین ضرورتی وجود ندارد.

دوم این که ابن حاجب ما را بر لا قیاس کرده است، در حالی که این قیاس صحیح نیست، چون در باره ما بصریون اجماع کرده اند که در تمام موارد صدر طلب است، اما در باره لا اختلاف است.

پس بعضی گفته اند: لا در تمام موارد صدر طلب است و برخی به طور کلی لا را صدر طلب نمی دانند، چون بین عامل و معمول قرار می گیرد و از صدریت می افتند و در اول جمله قرار نمی گیرد؛ مثل: «ان لا تقم أقم». در این جمله عامل در تقم، ان شرطیه است و لا در وسط عامل و معمولش قرار گرفته است، نه در صدر جمله. در جمله: «جاء فلان بلا زاد» باء جاره بر زاد داخل شده است و لا در وسط عامل و معمول قرار گرفته است و قول شاعر:

ألا إن قرطاً الخ.

آگاه باشید به درستی که قرط بن معاویه بر حالت سوئی است و آگاه باشید به درستی که من حيله او را حيله نمی کنم.

قرط (به ضمّ قاف) نام شخصی است، آله به معنای حالت است و در این جا مراد حالت سوء است.

در این شعر کیده مفعول، لا تأکید و مقدم بر فعل، لا بین مفعول و فعلش واقع شده. قول سوم در باره لا این که اگر در جواب قسم قرار گیرد صدر طلب است، زیرا در این صورت جانشین ادوات صدر طلب لام شده است، چون لام در صدر جواب قسم واقع می‌شود و هم‌چنین آن و ما نافی، در صدر جواب قسم واقع می‌شوند.

قول صحیح همین قول است که سیبویه هم بر این قول اعتماد کرده، به دلیل این که «حَبّ العراق» را در شعر جریر بن عبدالمسیح منصوب خوانده است؛ «آلیت حَبّ العراق الدهر أطعمه و الحبّ يأكله فی القرية السبوس» آلیت فعل ماضی خطاب به عمرو بن هند ملك حیره.

قسم خوردید ای عمر! بر این که دانه گندم عراق را نخورم و حال آن که سبوس آن را می‌خورد.

در این شعر سیبویه گفته: «حَبّ العراق» منصوب بر توسع است، به این معنا که فعل آلیت (لازم) به منزله متعدی گرفته شده است و «حَبّ العراق» مفعولش و حرف جرّ (علی) حذف شده است، ای: «آلیت علی حَبّ» از باب توسع در جار و مجرور منصوب گردیده است با این که توجیه دیگر برای نصب وجود دارد و آن این که مفعول به برای اطعم باشد به نحو اشتغال؛ یعنی «لا أطعمه» فعل «لا أطعم» را تفسیر کند که در تقدیر است تا «حَبّ العراق» مفعول آن فعل قرار گیرد نظیر: «زیداً ضربته» که «ضربته» ضربت را تفسیر کرده است و زید مفعول آن است. سیبویه این توجیه را نکرده است، زیرا لا جواب قسم می‌باشد و «أطعمه» فعلی را که در ما قبل لا عمل نموده تفسیر می‌کند. بنابر این لا از صدریت خارج می‌شود.

اعتراض سوم این که لا در آیه «لا بشری» از حروف ناسخ است که بر سر مبتدا و

خبر داخل می شود و آنها را اسم و خبر قرار می دهد و عمل می کند، ولی خبرش و اسمش در ما قبل لا عمل نمی کند. پس «بشری» که اسم لا است در یوم که قبل از آن است عمل نمی کند. این قاعده در غیر حروف نفی (انّ) می آید. پس در حرف نفی به طریق اولی عمل نمی کند، پس گفته نمی شود: «زیداً انّی أضرب» بنابر این ناسخ بودن، یک علت و نفی آن علت دیگر است. علت سوم این که «بشری» مصدر است و در ما قبل خود عمل نمی کند و عامل در اسم ما قبل مصدر محذوف است، ای: «اذکر یوماً لا بشری» یا «یعدّون یوماً».

مخفی نماند که ابو حیان در آیه «واذا تتلى الخ» جواب شرط را عامل در اذا قرار نداد، زیرا ما نافی داخل بر جواب شرط است و اگر جواب در اذا عمل بکند ما بعد ما در ما قبلش عمل می کند و ما از صدریت خارج می شود و این اعتراض بر نحوین وارد است. در آیه شریفه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ چون آنها عامل در اذا را جدید قرار داده است: «انکم لفی خلق جدید» و چون انّ صدر طلب است لازم می آید که با این توجیه از صدر بودن خارج شود، زیرا جدید خبر انّ است و در ما قبلش عمل کرده است.

علت دیگر این که جدید صفت است و در ما قبلش عمل نمی کند، اما این اعتراضات در صورتی وارد است که جواب شرط «انکم لفی خلق جدید» باشد، لکن آن جمله نمی تواند جواب باشد، چون باید مقرون به فاء باشد و در صدر جمله حرف ناسخ (ان) وجود دارد؛ مثل: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ در این آیه، جمله «فإن الله» جواب شرط و مقرون به فاء است. اما در آیه: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ که جواب شرط «انکم لمشركون» مقرون به فاء نیست، چون جمله، جواب قسم است، نه جواب شرط؛ یعنی «أقسم بالله إن أطعتموهم الخ» و در این صورت جمله «انکم» باید جواب قسم باشد. دلیل محذوف بودن قسم، آیه ﴿وَأَنْ لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا

يَقُولُونَ لَيَمْسَنَنَّ ﴿است. در این آیه چون فعل مضارع، لام ابتدا دارد و در آخرش نون تأکید می‌باشد، جواب شرط نیست بلکه جواب قسم است که قبل از جمله شرط در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «أقسم بالله إن أطعتموهم الخ» و همین نشانه‌ها در آیه قبل هم وجود دارد، چون بر جمله جواب لام تأکید داخل شده است (لمشركون) و جایز نیست در آیه «قال الذين كفرو هل نذلکم الخ» جمله «إذا مزقتم» را خالی از معنای شرط فرض کنیم. پس نیاز به تقدیر جواب نخواهد بود.

در این صورت اذا معمول فعل ما قبل خود (قال أو أدلکم ویا أنبئکم) می‌باشد، چون در این هنگام باید زمان فعل «أدلکم» و «أنبئکم» و «مزقتم» هم یکی باشد و حال این که در یک زمان نیست، پس باید اذا شرطیه باشد.

فصل سوم: درباره خروج اذا از شرطیه؛ مثل آیه: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾، و ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ که اذا در این دو آیه برای شرط نیست بلکه ظرف است برای مبتدا که بعد از اذامی باشد و خبر مبتدا (هم) «یغفرون» و «ينتصرون» می‌باشد و اگر اذا شرطیه بود باید جواب شرط مقرون به فاء باشد، ای «فهم یغفرون» مثل آیه: ﴿وَإِنْ يَسْسِسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ جمله «وان یمسک» شرط و جوابش (فهو علی کل الخ) با فاء آمده است.

نجم الاثمه گفته است بین ان شرطیه و اذا فرق است، چون در جواب إن باید جمله اسمیه با فاء باشد و در جواب اذا لازم نیست که جمله اسمیه با فاء باشد، زیرا اذا در شرطیه کاملاً شناخته نشده است، به خلاف ان که مخصوص شرط است. لذا به آیه فوق‌الذکر استشهاد کرده است. بعضی گفته‌اند: در این دو آیه ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا﴾ و ﴿إِذَا أَصَابَهُمْ﴾ فاء در جواب شرط مقدر است، ای: «فهم الخ» بوده است، اما در بحث سابق گفته شد که تقدیر به ضرورت اختصاص دارد. توجیه دیگر در آن دو آیه این که هم برای تأکید فاعل آمده است.

در آیه اول فاعل «غضبوا» در آیه دوم ضمیر هم در «اصابهم» و جواب شرط جمله بعد از هم می باشد که جمله فعلیه است و احتیاج به فاء ندارد، اما این توجیه زحمت بی فایده است و مخالف ظاهر می باشد، زیرا همان توجیه اول از مفهوم عبارت به دست می آید.

توجیه دیگر برای شرطیه بودن این است که جواب شرط محذوف است و جمله مذکور بر محذوف دلالت می کند: «یغفرون هم یغفرون» و «ینصرون هم ینتصرون». پس جواب (جمله فعلیه) مقدر است، اما این توجیه هم تکلف است، زیرا معنا بدون تقدیر و بدون ضرورت حاصل می شود.

از جمله مواردی که اذا از شرطیت خارج می شود در آیه: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ» و «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» است که واو برای قسم است، ای: «اقسم باللیل» و «اقسم بالنجم». اگر برای شرط باشد، باید جمله ماقبل جواب شرط باشد و بر شرط مقدم گردد، مثل «آتیک إذا أتیتنی» که جمله اول جواب شرط بوده و مقدم بر آن شده است، ولی در آیه اشکال به وجود می آید، چون تعلیق قسم بر جمله شرط (اذا یغشی و اذا هوی) لازم می آید و قسم از انشاءات و ایقاعات است و معنای انشا ایجاد قسم می باشد و اگر تعلیق شود دیگر انشاء نخواهد بود، زیرا معنای تعلیق، محتمل الوقوع و عدم وقوع است، در حالی که این معنا درباره انشاء درست نیست. به تعبیر دیگر؛ انشاء قسم با تلفظ با صیغه قسم ایجاد می شود و تعلیق در او معنا ندارد.

البتة نجم الاثمة نقض کرده و در عبارت: «فان شهدوا فامسكوهن فان أظعن کم فلا تبغوا علیهن سبلاً» گفته است: فعل امر «فامسكوهن» و فعل نهی «فلا تبغوا» که هر دو انشاء است تعلیق بر شرط شده است. لازم به ذکر است که از آیات جواب داده شده است.

موردی که مصنف به عنوان نقض ذکر می کند جمله «إن جاءني فو الله لأكرمه»

است. گفته می‌شود قسم فوالله معلق بر «إن جائي» شده است، اما در جواب گفته‌اند: جمله قسم جواب شرط نیست بلکه جواب ان «لأكرمته» می‌باشد که هم جواب شرط است و هم جواب قسم، چون شرط و جزاء با هم دیگر سبب و مسبب‌اند و در این جا قسم با شرط، سبب و مسبب نیستند بلکه «لأكرمته» مسبب شرط است و جمله قسم که بین شرط و جزاء واقع شده برای تأکید است و این توجیه در آیه ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ امکان ندارد، زیرا جواب شرط لفظاً و معناً منحصر به جمله قسم است و نیز جایز نیست جمله قسم برای تأکید باشد و جواب قسم، جواب شرط هم قرار گیرد، یعنی جمله «إن سعيكم» جواب قسم و شرط هر دو باشد، زیرا جواب «والليل» جمله «إن سعيكم لشتى» است که این فعل دائم برای انسان ثابت است و جواب «والنجم» جمله «ماضئ صاحبكم» است. این دو فعل صلاحیت ندارند که جواب شرط واقع شوند، چون فعل شرط در زمان استقبال واقع می‌شود و اگر جواب شرط، سبب از فعل شرط باشد باید در استقبال واقع گردد، در حالی که برای ثبوت گذشته و آینده است.

وجه دوم این که جواب شرط جمله خبریه است و جمله قسم جمله انشائیه می‌باشد. پس این دو ذاتاً با هم تباین دارند (پایان بحث ادا).

أیمن

المختص بالقسم: اسم لا حرف، خلافاً للزجاج والرماني، مفرد مشتق من ایمن وهو البركة، وهمزة وصل، لا جمع یمین وهمزة قطع، خلافاً للكوفيين، ويرده جواز كسر همزته، وفتح میمه، ولا يجوز مثل ذلك في الجمع من نحو أفلس وأكلب، وقول نصيب:

فقال فريق القوم لما نشدتهم: نعم، وفريق: لیمن الله ما ندري

فحذف ألفها في الدّرج، ويلزمه الرفع بالابتداء، وحذف الخبر، وإضافته إلى اسم الله سبحانه وتعالى، خلافاً لابن درستويه في إجازة جرّه بحرف القسم، ولابن مالك في إجازة إضافته إلى الكعبة ولكاف الضمير، وجوّز ابن عصفور كونه خبراً والمحذوف مبتدأ، أي قسمي أيمن الله.

أيمن

به فتح همزه و سکون یاء و ضم میم، کلمه‌ای است به قسم اختصاص دارد و از نوع اسم می‌باشد. زجاج و رمانی گفته‌اند: از نوع حرف است که اسم را جرّ می‌دهد. بنابر قول اول مشتق از یُمن (به ضم یاء) به معنای برکت است و همزه اولش وصل است که در وسط کلام ساقط می‌شود. کوفین گفته‌اند: جمع یمین بوده و همزه‌اش قطع است مثل «اکلب» «وافلس» که جمع کلب و فلس است، اما قول کوفیون مردود است چون بعضی همزه آن را کسره داده‌اند و این وزن در جمع نیامده است. گفته شده است که درباره ایمن دوازده لغت آمده است، در حالی که اگر جمع بود باید به یک لغت تلفظ می‌شد. اما دلیل بر وصل بودن همزه، قول شاعر است:

فقال فريق فقال فريق القوم لما نشدتهم نعم، و فريق لَيُمنُ الله ماندری
پس گفت فریقی از قوم هنگامی که جويا شدم و قسم دادم آنها را پس گفتند ما آنها را
می‌شناسیم و فریق دیگر گفت قسم به خدا که نمی‌شناسیم.

در این شعر بعد از دخول لام تأکید، همزه ایمن افتاده است.

در ذیل به احکامی که برای لفظ ایمن ذکر شده است اشاره می‌کنیم:

۱. این که همیشه مبتدا واقع می‌شود و مرفوع می‌باشد و خبرش محذوف است.

تقدیر: «ایمن الله» ابن درستویه جایز دانسته است که مجرور به حرف جر (واو) باشد (وایمن).

۲. دائماً به اسم الله اضافه می‌شود (ایمن الله). ابن مالک جایز می‌داند که به کعبه اضافه گردد (ایمن الکعبه) و نیز اجازه داده شده است که به کاف خطاب اضافه شود (ایمن ك).

۳. ابن عصفور جایز می‌داند که ایمن خبر مبتدای محذوف باشد، عکس آن چه مشهور گفته‌اند، ای: «قسمي ایمن الله».

حرف الباء

الباء المفردة

حرف جر لأربعة عشر معنى:

أولها: الإلصاق، قيل: وهو معنى لا يفارقها؛ فلهذا اقتصر عليه سيبويه، ثم الإلصاق حقيقي كـ«أمسكت بزيد» إذا قبضت على شيء من جسمه أو على ما يحبسه من يد أو ثوب ونحوه، ولو قلت «أمسكته» احتمل ذلك وأن تكون منعته من التصرف، ومجازي نحو «مررت بزيد» أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد، وعن الأخفش أن المعنى مررت على زيد، بدليل ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾^١ وأقول: إن كلاً من الإلصاق والاستعلاء إنما يكون حقيقياً إذا كان مفضياً إلى نفس المجرور كـ«أمسكت بزيد، وصعدت على السطح» فإن أفضى إلى ما يقرب منه فمجاز كـ«مررت بزيد» في تأويل الجماعة وكقوله:

تشب لمقرورين يصطليانها وبات على النار الندى والمحلق

فإذا استوى التقديران في المجازية، فالأكثر استعمالاً أولى بالتخريج عليه،

ك«مررت بزید، ومررت علیه» وإن كان قد جاء كما في ﴿لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾^١ ﴿يَمُرُّونَ عَلَيْهَا﴾^٢.

ولقد أمرّ على اللّثيم يسبّني (فمضيت ثمة قلت: لا يعنيني)
إلا أنّ «مررت به» أكثر؛ فكان أولى بتقديره أصلاً، ويتخرج على هذا الخلاف
خلاف في المقدر في قوله:

تمرّون الديار ولم تعوجوا (كلامكم على إذا حرام)
أهو الباء أم على؟

الثاني: التعدية، وتسمى باء النقل أيضاً، وهي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل
مفعولاً، وأكثر ما تعدّي الفعل القاصر، تقول في ذهب زيد: ذهبت بزید، وأذهبته،
ومنه ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾^٣ وقرئ «أذهب الله نورهم» وهي بمعنى القراءة
المشهورة، وقول المبرد والسهيلي إن بين التعديتين فرقاً، وإنك إذا قلت ذهبت بزید
كنت مصاحباً له في الذهاب «مردود بالآية، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ
بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾^٤ فيحتمل أن الفاعل ضمير البرق.

ولأن الهمزة والباء متعاقبتان لم يجرز أقمت بزید، وأما ﴿تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ﴾^٥ فيمن
ضم أوله وكسر ثالثه، فخرج على زيادة الباء، أو على أنها للمصاحبة؛ فالظرف حال من
الفاعل، أي مصاحبةً للدهن، أو المفعول، أي تنبت الثمر مصاحباً للدهن، أو أن أنبت
يأتي بمعنى نبت كقول زهير:

١. الصافات (٣٧) الآية ١٣٧.

٢. يوسف (١٢) الآية ١٠٥.

٣. البقرة (٢) الآية ١٧.

٤. البقرة (٢) الآية ٢٠.

٥. المؤمنون (٢٣) الآية ٢٠.

رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم قطيناً لها حتى إذا أنبت البقل
ومن وردوها مع المتعدي قوله تعالى: ﴿دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾^١ وصككت
الحجر بالحجر، والأصل دفع بعض الناس بعضاً، وصكك الحجر الحجر.
الثالث: الاستعانة، وهي الداخلة على آلة الفعل، نحو «كتبت بالقلم» و
«نجرت بالقدوم» قيل: ومنه بالبسملة؛ لأن الفعل لا يتأتى على الوجه الأكمل
إلا بها.

الرابع: السببية، نحو ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ﴾^٢، ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا
بِذَنبِهِ﴾^٣ ومنه: لقيت بزيد الأسد، أي بسبب لقائي إياه، وقوله:

قد سقيت آباهم بالنار (والنار قد تشفي من الاوار)

أي أنها بسبب ما وسمت به من أسماء أصحابها يخلّى بينها وبين الماء.
الخامس: المصاحبة، نحو ﴿أَهْبِطْ بِسَلَامٍ﴾^٤ أي معه، ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ﴾^٥
الآية.

وقد اختلف في الباء من قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾^٦ ف قيل: للمصاحبة،
والحمد مضاف إلى المفعول، أي فسبحه حامداً له، أي نزهه عما لا يليق به، وأثبت له
ما يليق به، وقيل: للاستعانة، والحمد مضاف إلى الفاعل، أي سبّحه بما حمد به نفسه؛
إذ ليس كل تنزيه بمحمود، ألا ترى أن تسبيح المعتزلة اقتضى تعطيل كثير من
الصفات.

١. البقرة (٢) الآية ٢٥١.

٢. البقرة (٢) الآية ٥٤.

٣. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٠.

٤. هود (١١) الآية ٤٨.

٥. المائدة (٥) الآية ٦١.

٦. النصر (١١٠) الآية ٣.

واختلف في «سبحانك اللهم وبحمدك» ف قيل: جملة واحدة على أن الواو زائدة، وقيل: جملتان على أنها عاطفة، ومتعلق الباء محذوف، أي وبحمدك سبحتك، وقال الخطابي: المعنى وبمعونتك التي هي نعمة توجب عليّ حمدك سبحتك، لا بحولي وقوتي، يريد أنه مما أقيم فيه المسبب مقام السبب، وقال ابن الشجري في «فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ»^١: هو كقولك «أجبتك بالتلبية» أي فتجيبونه بالثناء؛ إذ الحمد الثناء، أو الباء للمصاحبة متعلقة بحال محذوفة، أي معلنين بحمده، والوجهان في «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ»^٢.

والسادس: الظرفية، نحو «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ»^٣، «نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ»^٤

والسابع: البدل، كقول الحماسي:

فليت لي بهم يوماً إذا ركبوا شدّوا الإغارة فرساناً وركبانا

وانتصاب «الإغارة» على أنه مفعول لأجله.

والثامن: المقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، نحو «اشتريته بألف» و «كافأت إحسانه بضعف» وقولهم «هذا بذاك» ومنه «أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^٥ وإنما لم نقدرها بآء السببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله» لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية، لاختلاف محملي الباعين جمعاً بين الأدلة.

١. الإسراء (١٧) الآية ٥٢.

٢. النصر (١١٠) الآية ٣.

٣. آل عمران (٣) الآية ١٢٣.

٤. القمر (٥٤) الآية ٣٤.

٥. النحل (١٦) الآية ٣٢.

والتاسع: المجاوزة كعن، ف قيل: تختص بالسؤال، نحو ﴿فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا﴾^١ بدليل ﴿يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَاءِكُمْ﴾^٢ وقيل: لا تختص به؛ بدليل قوله تعالى: ﴿يَسْئَلُكَ نَارُهُمْ بَيْنَ أَثَدِيهِمْ وَيَأْتِيَانِهِمْ﴾^٣، ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾^٤ وجعل الزمخشري هذه الباء بمنزلتها في «شقت السنام بالسفرة» على أن الغمام جعل كالآلة التي يشق بها، قال: ونظيره ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ﴾^٥ ﴿بِهِ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾^٦ وتأول البصريون ﴿فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا﴾^٧ على أن الباء للسببية، وزعموا أنها لا تكون بمعنى عن أصلاً، وفيه بعد، لأنه لا يقتضي قولك «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول عنه.

العاشر: الاستعلاء، نحو ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بَيِّنَاتٍ﴾^٨ الآية، بدليل ﴿هَلْ أَمَنَّكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَنَّاكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾^٩ ونحو ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾^{١٠} بدليل ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمَرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾^{١١} وقد مضى البحث فيه، وقوله:

أرَبَّ يَبُولُ الثَّعْلِبَانِ بِرَأْسِهِ؟ والله لا يضر ولا ينفع ولا يعطى ولا يمنع

بدليل تمامه:

لقد هان من بالت عليه الثَّعَالِب!

.....

١. الفرقان (٢٥) الآية ٥٩.

٢. الأحزاب (٣٣) الآية ٢٠.

٣. الحديد (٥٧) الآية ١٢.

٤. الفرقان (٢٥) الآية ٢٥.

٥. المزمل (٧٣) الآية ١٨.

٦. الفرقان (٢٥) الآية ٢٥.

٧. الفرقان (٢٥) الآية ٥٩.

٨. آل عمران (٣) الآية ٧٥.

٩. يوسف (١٢) الآية ٦٤.

١٠. المطففين (٨٣) الآية ٣٠.

١١. الصافات (٣٧) الآية ١٣٧.

الحادي عشر: التبويض، أثبت ذلك الأصمعيّ والفارسيّ والقتبيّ وابن مالك، قيل: والكوفيون، وجعلوا منه ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^١ وقوله:

شربن بماء البحر ثمّ ترقّعت
متى لجج خضر لهنّ نثيج
وقوله:

فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب التزيف ببرد ماء الحشرج
قيل: ومنه ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^٢ والظاهر أن الباء فيهن للالصاق، وقيل: هي في آية الوضوء للاستعانة، وإن في الكلام حذفاً وقلباً، فإنّ «مسح» يتعدّى إلى المزال عنه بنفسه، وإلى المزيل بالباء، فالأصل امسحوا رؤوسكم بالماء، ونظيره بيت «الكتاب»:

كنواح ريش حمامة نجدية ومسحت بالثنتين عصف الإثم
يقول: إن لثاتك تضرب إلى سمرة؛ فكأنك مسحتها بمسحوق الإثم فقلب معمولي مسح، وقيل في شربن: إنه ضمن معنى: روين، ويصح ذلك في ﴿يَشْرَبُ بِهَا﴾^٣ ونحوه، وقال الزمخشري في ﴿يَشْرَبُ بِهَا﴾: المعنى يشرب بها الخمر كما يقول «شربت الماء بالعسل».

و الثاني عشر: القسم، وهو أصل أحرفه؛ ولذلك خصت بجواز ذكر الفعل معه نحو «أقسم بالله لأفعلنّ ودخولها على الضمير نحو «بك لأفعلن» واستعالها في القسم الاستعطافي و نحو «بالله هل قام زيد» أي أسألك بالله مستحلفاً.

الثالث عشر: الغاية، نحو ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾^٤ أي إليّ، وقيل: ضمن أحسن معنى لطف.

١. الانسان (٧٦) الآية ٦.

٢. المائدة (٥) الآية ٦.

٣. الانسان (٧٦) الآية ٦.

٤. يوسف (١٢) الآية ١٠٠.

الرابع عشر: التوكيد، وهي الزائدة، وزيادتها في ستة مواضع:
أحدها: الفاعل، وزيادتها فيه: واجبة، وغالبة، وضرورة.
فالواجبة في نحو «أحسن بزيد» في قول الجمهور: إن الأصل أحسن زيد بمعنى صار ذا حسن، ثم غيرت صيغة الخبر إلى الطلب، وزيدت الباء إصلاحاً للفظ، وأما إذا قيل بأنه أمر لفظاً ومعنى وإن فيه ضمير المخاطب مستتراً فالباء معدية مثلها في «أمر بزيد».

والغالبة في فاعل كفى، نحو ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^١ وقال الزجاج دخلت لتضمن «كفى» معنى «اكتف»، وهو من الحسن بمكان، ويصححه قولهم «اتقى الله امرؤ فعل خيراً يشب عليه» أي ليتق وليفعل، بدليل جزم «يشب» ويوجبه قولهم «كفى بهند» بترك التاء، فإن احتج بالفاعل فهو مجوز لا موجب، بدليل ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ﴾^٢ «وما تخرج من ثمرات» فإن عورض بقولك «أحسن بهند» فالتاء لا تلحق صيغ الأمر، وإن كان معناها الخبر، وقال ابن السراج: الفاعل ضمير الاكتفاء، وصحة قوله موقوفة على جواز تعلق الجار بضمير المصدر، وهو قول الفارسي والرماني أجازا «مروري بزيد حسن وهو بعمره قبيح» وأجاز الكوفيون إعماله في الظرف وغيره، ومنع جمهور البصريين إعماله مطلقاً، قالوا: ومن مجيء فاعل كفى هذه مجرداً عن الباء قول سحيم:

عميرة ودع إن تجهزت غازيا كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

ووجه ذلك - على ما اخترناه - أنه لم يستعمل كفى هنا بمعنى اكتف.

ولا تزداد الباء في فاعل كفى التي بمعنى أجزاء وأغنى، ولا التي بمعنى وقى، والأولى متعددة لواحد كقوله:

١. النساء (٤) الآية ٧٩.

٢. الأنعام (٦) الآية ٥٩.

قليل منك يكفيني، ولكن قليلك لا يقال له قليل
والثانية متعدية لاثنين كقوله تعالى: ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾^١،
﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾^٢ ووقع في شعر المتنبي زيادة الباء في فاعل كفى المتعدية
لواحد، قال:

كفى ثعلاً فخراً بأنك منهم ودهر لأن أمسيت من أهله أهل
ولم أر من انتقد عليه ذلك؛ فهذا إما لسهو عن شرط الزيادة، أو لجعلهم هذه
الزيادة من قبيل الضرورة كما سيأتي، أو لتقدير الفاعل غير مجرور بالباء
وئعل: رهط الممدوح وهم بطن من طيئ، وصرفه للضرورة إذ فيه العدل والعلمية
كعمر، ودهر: مرفوع عند ابن جني بتقدير: وليفخر دهر، وأهل: صفة له بمعنى
مستحق، واللام متعلقة بأهل، وجوز ابن الشجري في دهر ثلاثة أوجه، أحدها أن
يكون مبتدأ حذف خبره، أي يفتخر بك، وصح الابتداء بالنكرة لأنه قد وصف بأهل،
والثاني كونه معطوفاً على فاعل كفى، أي أنهم فخروا بكونه منهم وفخروا بزمانه
لنضارة أيامه، وهذا وجه لا حذف فيه، والثالث أن تجره بعد أن ترفع فخراً، على
تقدير كونه فاعل كفى والباء متعلقة بفخر، لا زائدة، وحينئذ تجر الدهر بالعطف،
وتقدر أهلاً خبراً لهو محذوفاً. وزعم المعري أن الصواب نصب دهر بالعطف على
ثعلاً، أي وكفى دهرًا هو أهل لأن أمسيت من أهله أنه أهل لكونك من أهله، ولا يخفى
ما فيه من التعسف، وشرحه أنه عطف على المفعول المتقدم، وهو ثعلاً، والفاعل
المتأخر وهو «أنك منهم» منصوباً ومرفوعاً وهما دهرًا وأنّ ومعمولاها وما تتعلق
بخبرها، ثم حذف المرفوع المعطوف اكتفاء بدلالة المعنى، وزعم الربيعي أن النصب
بالعطف على اسم أن، وأن «أهل» عطف على خبرها، ولا معنى للبيت على تقديره.

١. الأحزاب (٣٣) الآية ٢٥.

٢. البقرة (٢) الآية ١٣٧.

والضرورة كقوله:

ألم يأتيك والأنباء تنمي
بما لاقت لبون بني زياد
وقوله:

مهما لي الليلة مهما ليه
أودى بنعليّ وسرباليه
وقال ابن الضائع في الأول: إن الباء متعلقة بتنمي، وإن فاعل يأتي مضمراً، فالمسألة من باب الإعمال.

و أن يأتيك يقتضي الفاعل و تنمي فيه ضمير عائد على الانباء و يقضى المفعول متنازعا فيما لاقت فاضمر الفاعل في الأول و اهلل الثاني.

وقال ابن الحاجب في الثاني: الباء معدية كما تقول «ذهب بنعلي» ولم يتعرض لشرح الفاعل، وعلام يعود إذا قدر ضميراً في «أودى»؟ ويصح أن يكون التقدير: أودى هو، أي مود، أي ذهب ذاهب، كما جاء في الحديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» أي ولا يشرب هو، أي الشارب؛ إذ ليس المراد ولا يشرب الزاني.

والثاني: مما تزداد فيه الباء: المفعول، نحو ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^١، ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾^٢، ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾^٣، ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ﴾^٤، ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ﴾^٥ أي يمسح السوق مسحاً، ويجوز أن يكون صفة أي مسحاً واقعاً بالسوق وقوله:

١. البقرة (٢) الآية ١٩٥.

٢. مريم (١٩) الآية ٢٥.

٣. الحج (٢٢) الآية ١٥.

٤. الحج (٢٢) الآية ٢٥.

٥. ص (٣٨) الآية ٣٣.

نحن بنو ضبّة أصحاب الفلج نضرب بالسيف ونرجو بالفرج
الشاهد في الثانية، فأما الأولى فللاستعانة، وقوله:

هَنَّ الحرائر لا ربّات أخمرة سود المحاجر لا يقرآن بالسّور
وقيل: ضمن «تلقوا» معنى تفضوا، ويريد معنى «يهم»، ونرجو معنى نطمع، ويطرأ
معنى «يرقن ويتبركن»، وأنه يقال «قرأت بالسورة» على هذا المعنى، ولا يقال قرأت
بكتابك لفوات معنى التبرك فيه، قاله السهيلي، وقيل: المراد لا تلقوا أنفسكم إلى
التهلكة بأيديكم، فحذف المفعول به، والباء للآلة كما في قولك «كتبت بالقلم» أو
المراد بسبب أيديكم، كما يقال: لا تفسد أمرك برأيك.
وكثر زيادتها في مفعول «عرفت» ونحوه، وقلّت في مفعول ما يتعدى إلى اثنين
كقوله:

تبَلَّتْ فؤادك في المنام خريدة تسقي الضّجيع ببارد بَسّام
وقد زيدت في مفعول كفى المتعدية لواحد، ومنه الحديث «كفى بالمرء إثماً أن
يحدّث بكلّ ما سمع».
وقوله:

فكفى بنا فضلاً على من غيرنا حبّ النبيّ محمّد إِيّانا
وقيل: إنها هي في البيت زائدة في الفاعل، وحبّ: بدل اشتمال على المحل، وقال
المتنبي:

كفى بجسمي نحولاً أنّي رجل لو لا مخاطبتي إيّاك لم ترني
والثالث: المبتدأ، وذلك في قولهم «بحسبك درهم» و «خرجت فإذا بزيد» و «كيف
بك إذا كان كذا» ومنه عند سيبويه «بِأَيِّكُمْ أَلْفَتُونُ»^١ وقال أبو الحسن بأيكم متعلق

باستقرار محذوف مخبر به عن المفتون، ثم اختلف: فقليل: المفتون مصدر بمعنى الفتنة، وقيل: الباء ظرفية، أي في أي طائفة منكم المفتون.

تنبيه

من الغريب أنها زيدت فيما أصله المبتدأ وهو اسم ليس، بشرط أن يتأخر إلى موضع الخبر كقراءة بعضهم ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا﴾^١ بنصب البر، وقوله:

أليس عجيباً بأنّ الفتى يصاب ببعض الذي في يديه

والرابع: الخبر، وهو ضربان: غير موجب فينقاس نحو «ليس زيد بقائم»، ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ﴾^٢ وقولهم «لا خير بخير بعده النار» إذا لم تحمل على الظرفية، وموجب فيتوقف على السماع، وهو قول الأخفش ومن تابعه، وجعلوا منه قوله تعالى ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا﴾^٣ وقول الحماسي:

فلا تطمع، أبيت اللعن، فيها ومنعكها بشيء يستطاع

والأولى تعليق ﴿مِثْلُهَا﴾^٤ باستقرار محذوف هو الخبر، وبشيء بمنعكها والمعنى ومنعكها بشيء ما يستطاع، وقال ابن مالك في «بحسبك زيد» إن زيدا مبتدأ مؤخر لأنه معرفة وحسب نكرة.

والخامس: الحال المنفي عاملها كقوله:

فما رجعت بخائبة ركاب حكيم بن المسيّب منتهاها

وقوله:

١. البقرة (٢) الآية ١٨٩.

٢. البقرة (٢) الآية ٨٥.

٣. يونس (١٠) الآية ٢٧.

٤. يونس (١٠) الآية ٢٧.

كائن دعيت إلى بأساء داهمة فما انبعثت بمزؤود ولا وكل
ذكر ذلك ابن مالك، وخالفه أبو حيان، وخرج البيهقي على أن التقدير بحاجة خائبة،
وبشخص مزؤود أي مذعور، ويريد بالمزؤود نفسه، على حد قولهم «رأيت منه
أسداً» وهذا التخريج ظاهر في البيت الأول دون الثاني، لأن صفات الذم إذا نفيت
على سبيل المبالغة لم ينتف أصلها؛ ولهذا قيل في ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^١: إن
فعلاً ليس للمبالغة بل للنسب كقوله:

وليس بذى رمح فيطعنني به وليس بذى سيف وليس بنبال
أي وما ربك بذى ظلم ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾^٢؛ ولا يقال لقيت منه أسداً أو
بحراً أو نحو ذلك إلا عند قصد المبالغة في الوصف بالإقدام أو كرم.
والسادس: التوكيد بالنفس والعين، وجعل منه بعضهم قوله تعالى ﴿يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنفُسِهِنَّ﴾^٣ وفيه نظر؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكد بالنفس أو بالعين أن
يؤكد أولاً بالمنفصل نحو «قمتم أنتم أنفسكم» ولأن التوكيد هنا ضائع؛ إذ المأمورات
بالتربص لا يذهب الوهم إلى أن المأمور غيرهن، بخلاف قولك «زارني الخليفة نفسه»
وإنما ذكر الأنفس هنا لزيادة البعث على التربص؛ لإشعاره بما يستنكفن منه من
طموح أنفسهن إلى الرجال.

تنبيه

مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف
الجزم وأحرف النصب كذلك، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللفظ،

١. فصلت (٤١) الآية ٤٦.

٢. يونس (١٠) الآية ٤٤.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٢٨.

كما قيل في ﴿وَلَا صَلْبَنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾^١: إن «في» ليست بمعنى على، ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء، وإما على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم شربن في قوله:

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لحج خضرٍ لهنّ نثج
معنى روين، وأحسن في ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾^٢ معنى لطف، وإما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو مجمل الباب كله عند أكثر الكوفيين وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذاً، ومذهبهم أقلّ تعسفاً.

باء

مفردة حرف جر است و برای چهارده معنای آید:

١. الصاق، یعنی چسبیدن چیزی به چیز دیگر. بعضی گفته‌اند: این معنا همراه معانی دیگر هست و هیچ گاه از باء جدا نمی‌شود. لذا سیبویه به همین معنا اکتفا کرده است. الصاق بر دو نوع است:

(الف) الصاق حقیقی؛ مثل: «امسکت بزید»؛ چسبیدم به او و او را نگه داشتم، یا با گرفتن لباس او یا دست او یا جوارح دیگرش.

اگر مفعول «امسکته» بدون باء بیاید و گفته شود: «امسکت زیداً» در توجیه‌اش دو احتمال می‌رود: اول این که او را گرفته باشی به همین نحوی که گفته شد، دوم این که او را از تصرف در امورش منع نموده باشی.

ب) الصاق مجازی؛ مثل: «مررت بزید»؛ از مکانی که زید بود گذشتم. از اخفش نقل شده است که باء را در این جا به معنا علی می‌داند. لذا جمله مذکور را به «مررت

١. طه (٢٠) الآية ٧١.

٢. يوسف (١٢) الآية ١٠٠.

علی زید» معنا کرده است، به دلیل: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾.

در این آیه به علی متعدی شده است. به همین دلیل وی در هر کجا ماده مَرَّ استعمال شود حرف جر را به معنای استعلاء می‌گیرد. بعضی گفته‌اند: اگر مرور از مکان دور یا مکان فوق باشد به معنای استعلاء است و اگر از مکان نزدیک و مساوی باشد به معنای الصاق است. بر هر حال هر یک از معانی: استعلاء و الصاق، گاهی در معنای حقیقی استعمال می‌شود و آن زمانی است که فعل و شبه فعل به نفس مجرور کشیده شود؛ مثل: «امسکت بزید و صعدت علی السطح». زمانی هم معنای مجازی اراده می‌شود و آن زمانی است که فعل به چیزی که نزدیک مجرور است کشیده شود؛ مانند: «مررت بزید». در مثال اول امساک و صعود به نفس زید و سطح (که مجرور هستند) کشیده شده است و در مثال دوم مرور به نفس مجرور نیست بلکه به مکان آن فعل کشیده شده است. قول شاعر: «وبات علی النار الخ»؛ و بیتوته می‌کند بر آتش محلق (نام کسی است) و بخشش در این جا (فعل بات)، به مکان نزدیک به آتش کشیده شده است نه به خود آتش. پس معنای مجازی مراد است. این شعر در مدح محلق است که از قبیله خود دور شده بود. بیت اولش: «تشبَّ به مقررین مصطلیا»؛ آتش برای دو فرد سرما خورده برافروخته شده است. تشب مضرع مجهول و مقررین، یعنی کسی که به او سرما رسیده باشد.

در مواردی که هر یک از حرف «باء» و «علی» در تقدیر گرفته می‌شود؛ مثل «مررت» باید همان حرفی را در تقدیر گرفت که اکثراً استعمال فعل با آن حرف است و «مررت» اکثراً با باء استعمال می‌شود. اما مواردی که در مثال‌های ذکر شده، از جمله «ولقد أمر علی اللثیم یسبنی» وجود دارد الا این که «مررت به» (به باء متعدی شود) بیشتر است. پس به همین جهت در جایی که باید یکی از این دو مقدر شود، تقدیر گرفتن باء از تقدیر علی سزاوارتر است. بنابر همین قاعده جا دارد که در شعر: «تمرّون

الديار ولم تعوجوا» باء در تقدیر باشد، ای: «تَمَرُونَ بالديار».

۲. تعدیه؛ یعنی به سبب حرف باء فعل لازم متعدی می‌شود. البته گاهی فعل متعدی با باء مفعول دوم می‌گیرد و به این، باء نقل نیز گفته می‌شود و هم‌ردیف همزه باب افعال است که فاعل را به مفعول تبدیل می‌کند و اکثر فعل لازم را متعدی می‌کند؛ مثل: (ذهب زید) که باید «ذهب بزید» گفته می‌شود و در آیه: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ...﴾ بعضی «اذهب الله» قرائت کرده‌اند که با همزه متعدی شده است.

مشهور در میان نحویین این است که در میان دو نوع متعدی فرقی نیست، ولی مبرد و سهیلی گفته‌اند: اگر متعدی به باء شود مفعول مصاحب برای فاعل می‌باشد. پس معنای: «ذهب بزید» این است که مصاحب با زید حرکت کرده است، اما این قول مردود است، به دلیل آیه ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ چون فاعل الله است و نمی‌تواند مصاحب با نور برود. اما در آیه ﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ...﴾ ممکن است ضمیر فاعل در «ذهب» به برق برگردد، پس دلیل بر رد قول مبرد نمی‌شود. کلمه برق در آیه قبل ذکر شده است: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾. احتمال دیگر این که ضمیر به الله برگردد. البته ممکن است مصاحبه با الله مجازی باشد؛ مثل: «ان الله استوی»، پس بر این تقدیر هم آیه ردی بر کلام مبرد نخواهد بود.

به هر حال تعدیه حرف جر با تعدیه همزه جمع نمی‌شود و جایز نیست گفته شود: «أقمت بزید». اگر چنین عبارتی هم باشد باید باء حمل بر زیادی شود و مثل آیه: ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ بضم تاء و کسر باء. «تنبت» از باب افعال است. پس باء در «بالدهن» زاید است و ممکن است که باء فقط برای مصاحبه باشد. بنابراین «بالدهن» متعلق به فاعل «تنبت» می‌باشد که به شجره برمی‌گردد، ای: «تنبت الشجرة مصاحباً بالدهن» گرچه احتمال دارد متعلق به مفعول باشد، ای: «تنبت الثمرة مصاحباً بالدهن». البته وجه اخیر احسن است. توجیه سوم در آیه این که باب افعال در این جا لازم استعمال

شده باشد؛ مثل: «قد أفلح» بنابر این باء برای تعدیه خواهد بود مثل قول شاعر:

رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم قطيناً لهم حتى إذا أنبت البقل

دیدم جمعی از ذوی الحاجات را در اطراف خانه‌های ایشان اقامت کننده بودند تا زمانی که روییده شود گیاهان‌شان.

در این شعر انبت باب افعال و لازم استعمال شده است اما ممکن است متعدی باشد و ضمیر فاعل به الله برگردد والبقل مفعول خواهد بود.

مثال جایی که باء فعل متعدی را به مفعول دیگر برساند آیه: «دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» است که مفعول اول بعض و مفعول دوم ببعض است. در جمله: «صَكَتَ الْحَجَرُ بِالْحَجَرِ» مفعول اول الحجر و دوم بالحجر، یعنی زدم سنگی را به سنگ دیگر و در اصل (بدون حرف باء) «دفع بعض الناس بعضاً وصكَّ الحجر الحجر» (مفعول اول بدون باء فاعل) بوده است.

۳. استعانه، به معنای یاری جستن به آن چه باء بر او داخل می‌شود. پس بایی که داخل بر آلات فعل می‌شود به معنای استعانه است؛ مثل: «كُتِبَ بِالْقَلَمِ» و «نَجَرَتْ بِالْقِدُومِ» و «مَصَصْتُ بِالْمِقْرَاضِ»؛ نوشتم به قلم، نجاری کردم با تیشه و لباس بریدم به وسیله قیچی.

شایان ذکر است که باء استعانه بر غیر آلات هم داخل می‌شود، لذا بعضی گفته‌اند: باء در «بسم الله» به معنای استعانه آمده است، چون هر کاری که اکمل است به واسطه «بسم الله» است.

۴. سببیت؛ یعنی باء می‌فهماند که مدخولش سبب برای فعل است. از همین رو نجم الاثمه رضی گفته است: معنای سببیت فرع استعانه است؛ مثل آیه: «إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ» و «فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ» بر نفس خود ظلم کردید به سبب گوساله و هر کدام را می‌گیریم به سبب گناهش و باء تجردیه نیز از همین قسم است و

باء تجریدیه آن است که مدخول باء در واقع مشبه باشد و از او انتزاع گردد مشبه به جهت مبالغه وجه شبه در مشبه و با وجود این مدخول باء باید مضاف الیه مصدر فعل باشد که ان مصدر حذف شده باشد نحو «لَقِيتَ بَزِيدَ الْأَسَدِ» زید مدخول باء است و در واقع مشبه است و از او انتزاع شده است الاسد که اسم مشبه به است بخاطر مبالغه در شجاعت که از او انتزاع می گردد. به جهت مبالغه و مدخول باء باید مضاف الیه مصدر محذوف باشد؛ نحو «لَقِيتَ بَزِيدَ الْأَسَدِ» مشبه زید است که مدخول باء است و مصدر مضاف لقاء است و مشبه به، الاسد؛ یعنی ملاقات کردم به لقای زید اسد را.

مثال دیگر: «قَدْ سَقَيْتَ آبَالْهَمِ بِالنَّارِ - وَالنَّارُ قَدْ تَشْفِي مِنَ الْأَوَارِ» سیراب گردیده شد شتران آنها به آهن داغ شده و منع نگردیدند از آب به واسطه داغ کردنشان و آتش شفا می دهد.

در این شعر باء در النار به معنای استعانه است و مراد از نار، داغ کردن شتر است. در این شعر باء در بالنار برای سببیت آمده است، چون هرگاه به سبب آتش داغی بر شتر گذاشته شود کسی مانع آب خوردن آن نمی شود.

۵. مصاحبه؛ یعنی همراهی مجرور با فاعل. برای آن دو نوع علامت ذکر شده است: اول این که به جای باء کلمه مع روا باشد. دوم این که حال می تواند به جای باء و مجرورش واقع شود؛ مثل: «أَهْبَطَ بِسَلَامٍ»؛ ای: مصاحبة بسلام و «وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ»؛ ای: «مَعَ الْكَفْرِ». در جمله «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» در باء بحمدك چند قول است و قبل از نقل اقوال لازم است معنی حمد و تسبیح روشن شود گفته اند حمد ستایش پروردگار است بر صفات جمیله و تسبیح ستایش خداوند بر سلب صفات سلبيه از خداوند بنابراین چند احتمال ترکیب جمله داده شده است:

۱. باء مصاحبه باشد و چون الحمد مصدر و مضاف به مفعول است (و گفته شد که حال می تواند جانشین او شود) پس معنا «فَسَبِّحْهُ حَامِداً» می شود، یعنی خدا را از

صفات سلبیه تنزیه کن، در حالی که دیگر صفات را برای او ثابت کنی.

۲. برای استعانه باشد و حمد مضاف به فاعل خواهد بود، یعنی: «فَسَبِّحْهُ بِمَا حَمْدُ بِهِ نَفْسُهُ»؛ تسبیح کردن خداوند از طریق حمد باشد، یعنی هر صفتی که به سبب حمد خداوند برای خود ثابت کرده، بندگان برای او ثابت نمایند و آن چه ثابت نکرده از او سلب نمایند.

خلاصه این که تسبیح خداوند که سلب صفات منفی است به کمک حمد او که اثبات صفات جمیله هست حاصل می‌گردد؛ چنان که حمد خدا هم باید سبب تسبیح او باشد و اگر حمد به نظر مردم تسبیح باشد لازم می‌آید که خیلی از صفات خداوند تعطیل شود؛ همان طوری که تسبیح معتزله چنین است.

قابل توجه است که معتزله و اشاعره در اصل مبانی اختلافات زیادی در مسائل کلامیه دارند، از جمله صفات ثبوتی و سلبی خداوند است و خلق افعال عباد (که اشاعره بدان معتقد می‌باشند و معتزله آن را از خداوند سلب می‌کنند) از همین مسائل است. مراد مصنف از تعطیلی بعضی از صفات، همین مسئله است، چون مصنف جزء اشاعره است. هم‌چنین در جمله «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ» اختلاف است:

الف) آیا جمله، واحد است یا مرکب از دو جمله؟ بعضی گفته‌اند: جمله، واحد است و واو در وسط زاید است. برخی گفته‌اند: دو جمله است و با واو بر هم دیگر عطف شده‌اند، یعنی «أَسْبَحْ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ سُبْحَانَكَ» اگر یک جمله باشد تقدیر: «سَبِّحْتُكَ بِحَمْدِكَ سُبْحَانًا» و چون سُبْحَانَ به مفعول اضافه شده، واجب است که فعل «سَبِّحْتُكَ» محذوف باشد.

ب) به هر حال، باء جاره به چه معنا است؟ گفته شده برای مصاحبه است، به همان نحوی که بیان شد؛ اگر دو جمله باشد واو عاطفه می‌باشد و متعلق باء محذوف است، ای: «وَبِحَمْدِكَ سَبِّحْتُكَ» خطابی گفته است: جمله مورد بحث به دو جمله بر می‌گردد

که عبارت است از: «بمعونتك التي هي نعمة توجب عليّ حمدك سبحتك لا بحولي وقوتي». توضیح کلامش این که «سبحانك» مفعول مطلق برای فعل محذوف (سبحتك) است و چون مصدر (سبحان) اضافه به مفعول (كاف ضمیر) شده. فعل حذف گردیده است و «اللهم» جمله معترضة «بحمدك» آمده است. معنای «بحمدك» «بمعونتك» است و چون معونه و كمك الهی نعمت است که حمد الهی را بر آن نعمت واجب می‌کند. لذا حمد جانشین معونه شده است، از باب نیابت سبب در جای مسبب. یعنی به سبب کمک تو ای خدا تنزیه می‌کنم تو را نه به حول قوه خودم.

ابن شجری در آیه بنی اسرائیل «فتستجیبون بحمده».

گفته است باء در «بحمده» برای استعانت آمده است؛ مثل «اجبته بالتلبية»؛ جواب دادم او را به استعانه حمد، و منظور از حمد، استعانه الهی است، ای: «فتستجیبون بمعونة الله».

احتمال دیگر این که در آیه و موارد دیگر باء به معنای مصاحبه آمده است. لذا می‌توانیم حال به جای جار و مجرور بگذاریم و تقدیر. «فتستجیبون معلنین بحمده» می‌باشد و این دو وجه در «فسبح بحمد ربك» هم می‌آید. پایان کلام ابن شجری.

۶. ظرفیت، معنای فی را افاده می‌دهد؛ مثل «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» ای: «فی بدر» و در آیه: «نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ» ای: «فی السحر» آیه اول ظرف مکان و آیه دوم ظرف زمان.

۷. بدل؛ مثل قول شاعر:

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا
شئوا الإغارة فرساناً و ركبناً

ای کاش برای من بدل از آن جماعت قومی بود که حمله می‌کردند غارت دشمن را در حالی که اسب سوار و شتر سوار بودند.

شئوا فعل ماضی به معنای حمله شدید بر دشمن.

در این شعر باء در بهم به معنای بدل آمده است و علامت آن این است که بدل بتواند جانشین او شود و «الإغارة» مفعول لاجله و منصوب است.

۸. مقابله. در این صورت مجرور باء عوض چیز دیگر واقع می‌شود؛ مثل: «اشتریته بألف» و «كافأت إحسانه بضعف». کافأت فعل ماضی، ضِعَف (به کسر ضاد) به معنای دو مقابل. یعنی مکافات دادم احسان او را دو مقابل. در این جمله باء در «بضعف» به معنای بدل است. در مثال: «هذا بذاك» و «أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» باء بذاك و بما به معنای بدل است.

البته معنای سببیت و بدلیت با هم فرق دارند. برای مثال: هرگاه سبب به وجود آمد مسبب نیز موجود می‌شود و اگر سبب نباشد مسبب هم نیست، به خلاف بدل و مبدل، چون گاهی بدل از طرف خداوند موجود می‌شود بدون مبدل. بنابر این در آیه «أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» باء به معنای بدل است و نمی‌توانیم باء را سببیه بیاوریم؛ چنان چه معتزله گفته‌اند، چون بر مبنای آنها اعمال سبب برای جنة نمی‌شود و تمام نحویون در حدیث «لن يدخل الجنة أحدكم بعمله» گفته‌اند: باء در «بعمله» برای سبب آمده است، یعنی هیچ یک از شما به سبب عملش داخل بهشت نمی‌شود، چون خداوند گاهی بدون عمل (مجاناً) بنده را به بهشت می‌برد. پس در این حدیث سببیت عمل برای دخول بهشت نفی شده است. پس باید باء در آیه برای مقابله باشد، وگرنه لازم می‌آید که هیچ یک از کسانی که عمل نداشته‌اند به بهشت نروند، حال آن که از میان آنها هم کسانی به دلیل فضل پروردگار، وارد بهشت می‌شوند. بنابراین تعارضی بین حدیث و آیه وجود ندارد، چون باء در هر یک بر چیزی حمل شده است.

۹. مجاوزه، همان معنایی که از کلمه عن استفاده می‌شود. عده‌ای این معنا را منحصر در مورد سؤال می‌دانند؛ مثل: «فاسئل به خبيراً»، ای: «فاسئل عنه خبيراً» چون ماده «سئل» به عن متعدی می‌شود؛ مانند: «يسألون عن أنبائكم» و معنای مجاوزه تجاوز

مسئول از مسئول عنه است. بعضی گفته‌اند: اثبات این معنا برای باء مخصوص مورد سؤال نیست؛ مثل «یسعی نورهم بین أیدیهم وبأیمانهم»؛ گسترش پیدا می‌کند نور آنها بین دستانشان و به طرف آن و آیه: ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾؛ روزی که پاره پاره می‌شود آسمان و از او ابرها به وجود می‌آید.

زمخشری باء در این آیه را به منزله «شَقَّتِ السَّيْلُ بِالسَّيْلِ»؛ (کوهان شتر را با کارد، شق کردم، دانسته است، پس باء به معنای استعانت است. از نظر او غمام علت انشقاق آسمان‌هاست، پس باء برای استعانت می‌باشد؛ نظیر آیه: ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾. در این آیه باء برای استعانه است، چون «سما» به منزله آلت انفطار قرار گرفته است. اما بصریون در آیه: ﴿فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا﴾ باء را به معنای سبب می‌دانند و عقیده دارند که در هیچ جا باء به معنای عن نمی‌آید، اما قول آنان بعید است، زیرا بر مبنای آنان معنای «سئلت به خیراً» «سئلت بسببه خیراً» می‌شود که مجرور به باء مسئول عنه است و این مطلب مراد نیست.

۱۰. استعلا، همان معنایی که از علی استفاده می‌شود. توضیح معنای استعلا بیان خواهد شد. آیه: ﴿مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنْطَارٍ﴾؛ از اهل کتاب کسانی هستند که اگر آنها را امین قرار دهی امانت تو را بر قنطار (پوست گاو پر از طلا) ادا می‌کند. در این آیه باء در «بقنطار» به معنای علی آمده است، همان طوری که در آیه: ﴿هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ فعل امن با علی متعدی شده است. در مثال: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾؛ زمانی که مرور می‌کردند بر آنها با چشمک زدن عیب جوایی می‌کردند، باء در «بههم» به معنای علی آمده است، همان طوری که در آیه: ﴿وَإِنَّكُمْ لَسَمُرُونَ عَلَيْهِمْ﴾ متعدی به علی شده است.

البته این توجیه منافات دارد با توجیه گذشته مصنف که گفت: ماده مرور با هر یک از باء و علی متعدی می‌شود و اغلب به باء متعدی می‌شود و معنای الصاق از آن مراد

است، نه استعلاء. و در قول شاعر: «أَرَبُّ يَبُولِ الثَّعْلَبَانِ بِرَأْسِهِ»؛ آیا خداست آن که روباهان بر سرش بول می‌کنند، باء «برأسه» به معنای علی آمده است، به دلیل بیت دوم: «لَقَدْ ذَلَّتْ مِنْ بَالْتِ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ».

در این بیت بالت به علی متعدی شده است. در نسخه دیگر: «لَقَدْ هَانِ مِنْ بَالْتِ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ» است.

۱۱. تبعیض، یعنی باء جازه دلالت می‌کند بر این که مراد از مدخولش بعضی از اجزاء و یا افراد اراده شده است؛ مثل: «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ» ای: «من بعضها». بنابراین می‌توانیم کلمه بعض را به جای آن استعمال کنیم. این معنا را اصمعی، فارسی، ابن مالک و قتیبی (به ضم قاف و فتح تاء و بعدش باء) و بنابر قول بعضی از کوفیون اثبات کرده‌اند و قول شاعر:

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهنّ نثيج

آشامیدند ابرها بعضی از آب‌های دریا را پس بالا رفتند.

باء در بماء برای تبعیض آمده است. شاعر دیگر گفته است: «شرب النّزيف ببرد ماء الحشرج»؛ آشامیدم آشامیدن شخص تشنه، بعضی از آب‌های سرد کوزه را. در این شعر باء در «ببرد» برای تبعیض آمده است. بعضی گفته‌اند: باء در آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» از همین نوع است، ای: «بعض رؤوسکم» اما ظاهر این که باء در آیه به معنای الصاق است. در عبارت: «إِنَّ الْبَاءَ فِي هُنَّ الْخ» ضمیر هنّ به دو آیه و دو بیت (که محل استشهاد است) برمی‌گردد. عده‌ای گفته‌اند: باء در آیه وضوء به معنای استعانه است و این که در آیه کلمه‌ای حذف شده است، تقدیر: «فامسحوا بالماء رؤوسکم» چون ماسح «ماء» است ولی کلام مغلوب شده و باء بر ممسوح (رأس) داخل گردیده است، در صورتی که در اصل بر ماء (ماسح) داخل بوده است.

در جمله «إلى المزال عنه الخ» مراد از «مزال عنه» ممسوح است و منظور از «مزیل»

ماسح می باشد. فعل «مسح» بدون حرف جر متعدی به ممسوح می شود و به مفعول دوم (ماسح) به سبب حرف جر متعدی می شود، پس تقدیر در آیه: «فامسحوا رؤوسكم بالماء» بوده است؛ نظیر قول شاعر:

کنواح ریش حمامة نجدية ومسحت باللتين عصف الإثم

دولب محبوبه مثل دو پر کبوتر نجدیه است و مسح کرده است به دو لثه خود سنگ سرمه دار را. در این شعر باء بر «لتین» داخل شده است و چون لثه های او سبزه رنگ بوده است به چیزی تشبیه شده است که سنگ نرم شده سرمه به او مالیده شده باشد. «عصف الإثم» همان سنگ سرمه است که نرم شده باشد و باء باید بر «عصف» داخل می شد، منتها قلب شده و داخل بر «لتین» داخل شده است، زیرا «مزیل» عصف است و مزیل عنه «لتین» گروهی در شعر ابی ذویب که گذشت «شربن بماء البحر الخ» گفته اند: در «شربن» معنای «روین» نهفته شده است، [چون شربن به معنای آشامیدند و روین به معنای سیراب شدند می باشد] و در این صورت باء در «بماء» به معنای من نخواهد بود چون فعل «روی» به باء متعدی می شود پس باء به معنای سببیت می باشد. همین توجیه در آیه: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ هم صحیح است. زمخشری توجیه دیگری دارد که باء در «یشرب بها» به معنای مصاحبه است و معنای «یشرب بها الخمر» مثل قول تو است که می گویی: «شربت الماء بالعسل» ای: «مع العسل».

۱۲. قسم؛ مثل بالله و «بك» آی: «اقسم بالله» و «اقسم بك» و باء اصل در حروف قسم

است ولذا دارای سه امیتاز است:

یکم. فعل قسم با او ذکر می شود؛ مثل: «اقسم بالله».

دوم. بر سر ضمیر داخل می شود؛ مانند: «بك لأفعلن».

سوم. جوابش جمله انشاء طلبیه می آید. این نوع قسم را قسم استعطافی می گویند؛

نظیر: «بالله هل قام زيد»؛ قسم می دهم تو را به خدا که آیا زید ایستاده است؟ و استفهام

انشاء طلبی است و این خصوصیات در غیر باء قسم نمی‌آید.

۱۳. غایه، همان معنایی است که الی افاده می‌دهد و الی می‌تواند جانشین باء شود؛ مثل: «وقد أحسن بي ربّي» أي: «إليّ ربّي»، چون فعل «أحسن» با الی متعدی می‌شود. پس باء باید معنای الی را افاده دهد. برخی گفته‌اند: در این مثال و موارد شبیه به آن معنای «لطفاً» در «أحسن» تضمین شده است و لطف به باء متعدی می‌شود؛ در این صورت باء در مثال فوق به معنای الصاق خواهد بود: «الصق لطفه بی».

۱۴. تأکید، این در صورتی است که زاید واقع شود. افاده تأکید به این جهت است که «زيادة اللفظ على المعنى يفيد التأكيد». در شش جا باء زاید واقع می‌شود: الف) دخولش بر فاعل و این سه نوع است: واجب، غالب و ضرورت. اما واجب در فاعل افعال تعجب است، مثل: «أحسن بزید» بنابر قول جمهور در اصل «أحسن زید» بوده است که به معنای «صار زید ذا حسن» است پس جمله مذکور (خبریه) به صیغه فعل امر تغییر کرده است و به صورت جمله انشائی درآمده است. باء زاید برای اصلاح لفظ جمله، بر آن داخل شده است. پس لفظاً فعل امر است و معنا بر ماضی دلالت می‌کند. مراد از اصلاح لفظ این است که در اصل فعل ماضی بوده پس سبب عروض سکون در آخرش، فتحه ماضی حذف شد و مناسب بود که فاعلش مرفوع باشد، لذا باء زاید داخل شد تا مجرورش کند.

اگر گفته شود که لفظاً و معنأ امر است و ضمیر فاعل در او مستتر است و باء که بر زید داخل شد، تعدیه است، مثل «امرر بزید» که زید مفعول امرار است و تقدیر: «أحسن یا مخاطب بزید»؛ او را به حسن توصیف کن. مثال نوع دوم. «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» اغلب فاعل کفی مجرور به باء زاید است.

ولی زجاج گفته است: باء زاید نیست، زیرا معنای «اکتفی» در کفی لحاظ شده است و چون «اکتفی» لازم می‌باشد و به باء متعدی می‌شود، پس باء بر مفعول داخل شده و

فعل لازم را متعدی کرده است، اما در «کفی» مستتر است: «اكتف بالله». این توجیه با این جمله تأیید می‌شود: «اتَّقِ الله امرؤ فعل خيراً يثب عليه» در این جمله «اتَّقِ الله» فعل ماضی به معنای امر غایب است، ای: «يَتَّقِ الله وليفعل خيراً» دلیل این تقدیر این است که «يثاب» فعل مضارع بعدش مجزوم شده است (يثب) و اگر فعل ماضی در معنای خبر باقی باشد دلیلی برای جزم «يثب» پیدا نمی‌شود. معنای جمله: «باید از گناه پرهیز کند و باید عمل خیر انجام دهد تا ثواب به دست او رسد» و در جمله «کفی بهند» توجیه زجاج لازم می‌باشد، زیرا اگر فعل ماضی بر اصل خود باقی بماند و هند «فاعل» باشد باید در فعل، تاء تأنیث بیاورند. بنابراین هند مفعول و فاعل غیر مستتر است و اگر گفته شود: فعل ماضی در صورتی که با فاعل مؤنث فاصله داشته باشد می‌توانیم بدون تاء بیاوریم و در این مثال باء فاصله شده است، ولی در جواب گفته می‌شود: وجود فاصله بین آن دو جواز ترک تاء را در فعل ثابت می‌کند، اما در مثال مذکور ترک آن واجب است. لذا دیده نشده است «کفی بهند» و دلیل بر جواز، نه وجوب آید ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ﴾ بین فعل «تسقط» و فاعلش «ورقه» من فاصله شده و فعل با علامت مؤنث آمده است و ممکن نیست «کفی بهند» مثل «أحسن بهند» قیاس شود همان‌طوری که در مثال دوم فعل «أحسن» بدون تاء آمده است و گفته می‌شود «کفی بهند»، زیرا «أحسن» صیغه تعجب است و صیغه تعجب لفظاً فعل امر است اگر چه در معنا فعل ماضی باشد و تاء تأنیث در فعل امر نمی‌آید.

قابل توجه است که صیغه تعجب در لفظ هم، فعل ماضی است بنابر قول آنهایی که «بهند» را فاعل می‌دانند. ابن سراج گفته است: در مثال «کفی بهند» فاعل ضمیر مستتر است که به اکتفا بر می‌گردد، اما این قول متوقف بر این است که جار مجرور بتواند متعلق به ضمیر مصدر باشد، چون لازمه قول او این است که «بهند» متعلق به ضمیر مستتر باشد که به مصدر بر می‌گردد، چنان‌چه فارسی و رمانی این را جایز می‌دانند. لذا

اجازه می‌دهند که گفته شود. «مروری بزید حسن وهو بعمر و قبیح» در این جمله «بعمر و متعلق» به هو است که به مصدر مروری برمی‌گردد. کوفیون هم تعلق جار و مجرور را به ضمیر مصدر جایز می‌دانند و اما جمهور بصریون از عمل کردن مصدر در ظرف منع کرده‌اند. بنابراین فاعل «کفی» نمی‌تواند ضمیر مصدر باشد، چون جار و مجرور نمی‌تواند به او تعلق گیرد. آن چه گفته شد مواردی بود که فاعل با حرف باء جاره آمده بود، اما در مواردی هم فاعل «کفی» بدون حرف جر آمده است؛ مثل قول سحیم است: «کفی الشیب والإسلام للمرء ناهياً»؛ کافی است پیری و اسلام برای مرد در نهی از افعال بد. در این شعر فاعل کفی «الشیب» است که بدون باء آمده است، زیرا کفی در این جا به معنای «اکتف» استعمال نشده است، چون بنابر قول مختار در هر جا فاعل حرف جر دارد «کفی» به معنای «اکتف» است، همان طور که زجاج گفته است بلکه «کفی» در اینجا به معنای «أجزأ» و «أغنی» است.

البته «کفی» به چند معنا آمده است: ۱. حسب، مثل آیه ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ ۲. به معنای «أجزأ» و «أغنی» که در این صورت با یک مفعول متعدی می‌شود؛ مانند: «قلیل منک...»؛ چیز کم از تو مرا بی‌نیاز می‌کند، اما چیز کم از تو به او قلیل گفته نمی‌شود. در این شعر «یکفینی» به یک مفعول متعدی شده است. ۳. به معنای «وقی» که در این صورت به دو مفعول متعدی می‌شود؛ نظیر: ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾ در این آیه مفعول «کفی» مؤمنین و مفعول دوم آن «القتال» است؛ یعنی نگه داشت خدا مؤمنین را به قتال. آیه ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ در این جا مفعول «اول» و مفعول دوم، ضمیر هم والله فاصل است و در معنای دوم و سوم باء زاید بر فاعل داخل نمی‌شود و قول متنبی:

کفی ثعلّاً فخراً بأنك منهم ودهر لأن أمسیت من أهله أهل

کافی است طایفه ثعل را برای فخر کردن که تو از آنها هستی.

در این شعر فاعل «کفی» جمله «بأنك» است که باء زاید داخل شده است، در حالی

که «کفی» به معنای «اغنی» می باشد و این نقصی در فعل متنبی است و ندیدم کسی را که بر او اعتراض کرده باشد. عدم اعتراض هم یا از جهت غفلت از شرایط است، یا این که این مورد را از ضرورت می پنداشتند، همان طوری که خواهیم گفت، یا این که فاعل «کفی» را در تقدیر گرفته اند، ای: «کفی فخرأ ثعلأ» و ثعل (نام طایفه ممدوح شاعر) بطنی از قبیله طی است و باید غیر منصرف باشد، چون یک سبب آن عدول است که در اصل ثاعل بوده است؛ مثل عمر که عامر بوده است. سبب دوم علمیت، آن این است که نام قبیله ای است. کلمه دهر در نزد ابن جنی مرفوع است بنابر این که فاعل فعل مقدر باشد: «لیفخر دهرأ» و اهل، صفت برای دهر است به معنای مستحق می باشد و لام در «لان أمسیت» جاره است و متعلق به اهل. ابن شجری در مورد دهر سه وجه دانسته است:

الف) این که مبتدا باشد و خبرش یفتخر بك محذوف. در این جا ابتدا به نکره صحیح است، چون با اهل صفت آورده شده است.

ب) این که مرفوع باشد و عطف بر فاعل «کفی بانك» چون خودش لفظاً مجرور است. بنابر این معنا این است: «لأنهم فخرُوا بكونه منهم وفخرُوا بزمانه لنضارة أيامه»؛ یعنی همانا آنها فخر می کردند به این که ممدوح از آنهاست و فخر می کردند به دوران زمان ممدوح به خاطر خوش حالی آن دوران. در این وجه چیزی حذف نشده است.

ج) این که مجرور باشد بعد از این که فخرأ را مرفوع بخوانیم، بنابر این که فخر فاعل «کفی» باشد. در این هنگام باء متعلق به فخر می شود و مجرور بودن به دلیل این است که عطف بر مجرور «بانك» است پس باید اهل خبر برای مبتداء محذوف باشد: «ای هو اهل» بنابر این وجه، معنای شعر: «كفاهم الفخر بكونك منهم وبدهر هو اهل لذلك» خواهد بود. و ابوالعلی معری گفته است: قول صواب نصب دهر است، بنابر این که عطف بر ثعلأ باشد که مفعول کفی است، ای: «کفی ثعلأ و دهرأ و کفی الدهر أنه

أهل لكونك من أهله» پس دو چیز به وجود ممدوح افتخار کرده‌اند: یکی دهر و دیگری ثعلاً. ولی در وجه ابوالعلی معری زحمت بی‌فایده وجود دارد.

توضیح مطلب این که بنابر قول او باید دو اسمی که بنابر فاعلیت و مفعولیت، مرفوع و منصوب هستند بر دو اسم دیگری عطف شوند که مثل آنها باشند که عبارت است از «ثعلاً» و جمله «بانك». اما دو اسم معطوف «دهراً» که بر «ثعلاً» و جمله «اهل لكونك منهم» باشد که محذوف است چون معنا بر او دلالت می‌کند و عمده علت این که حذف فاعل، لازم می‌آید چون معطوف در حقیقت فاعل فعل محذوف است و اکثر نحوین حذف فاعل را جایز نمی‌دانند. علی بن عیسی ربعی شیرازی گفته است: نصب دهرأ به سبب عطف بر اسم أن (ك) است. در این صورت «اهل» عطف بر خبر آن است و معنای شعر براساس این تقدیر: «كفی ثعلأ فخرأ أنك منهم وأن دهرأ اهل لكونك من أهله» می‌باشد و از این توجیه معنای صحیحی به دست نمی‌آید، پایان بحث.

آن جایی که باء زاید در فاعل، برای ضرورت می‌آید قول شاعر قیس بن زهیر:

ألم يأتيك والأنباء تنمي بما لاقت لبون بني زياد

آیا نیامده است تو را (و حال آن که اخبار شایع می‌شود) آن چنان چیزی که به شتران شیرده بنی‌زیاد رسیده است.

در این شعر باء زاید از باب ضرورت بر «ملاقه» که فاعل «يأتيك» هست داخل شده است. شاعر دیگر گفته است:

مهما لي الليلة مهما ليه أودي بنعليّ وسرباليه

چه زمان برای من است در این شب، چه زمان برای من است که مفقود شده است دو نعل من و شلوار من.

در این شعر باء زاید بر «نعليّ» از باب ضرورت شعر داخل شده است. ابن ضایع

در شعر قیس بن زهیر گفته است: باء زاید نیست و «بما لاقت» متعلق به «تنمی» است و برای تعدیه آمده است در این صورت مسئله از باب تنازع می‌شود، زیرا دو فعل «ألم یأنک» و «تنهی» در جمله «مالاقت» نزاع دارند، فعل اول احتیاج به فاعل دارد و فعل دوم نیاز به مفعول دارد، پس برای فعل ضمیر فاعل در تقدیر می‌گیریم که به ابناء برگردد و جمله «مالاقت» را مفعول «تنمی» قرار می‌دهیم که با باء متعدی شده است. ابن حاجب در شعر دوم گفته است که باء «بنعلی» برای تعدیه است، چون «أودی» فعل ماضی به معنای «فَقَدَ» در او معنای «ذهب لحاظ» شده است و «ذهب» به باء متعدی می‌شود و فاعل «أودی» ضمیر است، اما ابن حاجب در باره فاعل «أودی» و این که اگر ضمیر باشد به کجا برمی‌گردد، چیزی نگفته است و امکان دارد که براساس توجیه او ضمیر فاعل به اسم فاعل «أودی» (مودی) برگردد. تقدیر: «ذهب ذاهب به نعلی» همان طور که در حدیث: «لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربها وهو مؤمن» ضمیر فاعل در «یشرب» به اسم فاعل «شارب» برمی‌گردد.

موضع دوم که باء زاید واقع می‌شود، مفعول به است، مثل: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»؛ دست‌های خود را به هلاکت نیندازید. در آیه باء در مفعول «لاتلقوا» زاید است و در آیه: «وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ» «جذ» مفعول «هزی» «فعل امر» است و باء زاید است و در آیه: «فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ» باء زاید است. در «ومن یرد فیه بالحاد» نیز باء «بالحاد» زاید است. در آیه «فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ» «مسحاً» مفعول مطلق و «بالسوق» مفعول معه و باء زاید است. «طفق» به معنای جعل است تقدیر: «لفظاً یمسح مسحاً» و مسح به معنای قطع است، ای: «فجعل یقطع قطعاً بالسوق» سوق جمع سیاق به معنای «ساق ایل» می‌باشد و ممکن است «بالسوق» صفت برای مسحاً باشد ای «قطعاً واقعاً بالسوق»، قطعی که واقع بر ساق‌ها است. براساس این

تقدیر باء زاید نیست بلکه به معنای الصاق است و قول شاعر:

نحن بنو ضبّة أصحاب الفلج نضرب بالسيف ونرجو بالفرج

ما بنو ضبّه هستیم اصحاب پیرزنی و می‌زنیم با شمشیر و امید فرج داریم.

در این شعر باء «بالفرج» زاید است. شاعر دیگر گفته است:

هنّ الحرائر لا ربّات أخمرة سود المحاجر لا یقرآن بالسور

آنها زنان با شرافتند، نه دختران چارقند سیا و نقاب دار که سوره‌های قرآن را نمی‌خوانند.

در این شعر باء «بالسور» مفعول «لا یقرآن» و زاید می‌باشد. کسانی که باء زاید را در بعضی از مثال‌های فوق قبول ندارند، به همین موارد توجه کرده‌اند، لذا در آیه اول گفته‌اند: در فعل «ولا تلقوا» معنای «ما ولا نقضوا» لحاظ شده است و «نقضوا» به باء متعدی می‌شود؛ چنان که گفته می‌شود: «أفضی بیده إلی الأرض» آن هم در زمانی که دست خود را به زمین رساند. در آیه «فمن یرد بالحاد» در «یرید» معنای «یهیم» تضمین شده است به معنای «یقصدوهم» به باء متعدی می‌شود. اما آیه ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ﴾ و آیه «فلیمدد» بر حال خود باقی گذاشته‌اند، چون جمهور نحو یون، باء را در او زاید می‌داند و در شعر اول «تطمع» در نرجو که معنایشان به هم نزدیک است، تضمین کرده‌اند و «تطمع» به باء متعدی می‌شود، ای: «تطمع بالفرج» و در شعر دوم معنای «یرقین» مأخوذ از «رقی» به معنای بلندی و یا معنای «یتبرکن» مأخوذ از «برکت» را در «یقرآن» لحاظ کرده‌اند که این دو فعل به باء متعدی می‌شوند، یعنی ترقی و تبرک نمی‌جویند به سوره‌های قرآن. البته این توجه مطابق با ذوق سلیم نیست، زیرا در مثل قرآن بالکتاب جایز نیست گفته شود: «تبرکن بالکتاب». این نکته را سهیلی گفته است و در آیه اول ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ توجه دیگری هم گفته شده است که مفعول محذوف است، ای: «لا تلقوا انفسکم الی التهلکة بایدیکم». پس مفعول حذف شده است و باء بر فعل ﴿بِأَيْدِيكُمْ﴾ داخل گردیده است. بنابراین باء در آیه معنا استعانه را افاده می‌دهد؛ مثل

«نجرت بالقدوم» پس آیه افاده می دهد که سبب هلاکت دست های شما است؛ چنان چه گفته می شود: «لا تفسد أمرک برأیک»؛ سبب فساد امر رأی تو است (پایان بحث توجیهات).

باید توجه داشت که باء در مفعول «عرفت» و مانند آن به طور فراوان زاید واقع می شود. در مفعول افعالی که به دو مفعول متعدی می شوند نیز کمتر واقع می شود؛ مانند قول شاعر:

تَبَلَّتْ فَوَادُكْ فِي الْمَنَامِ خَزِيدَةً تَسْقِي الضَّجِيعَ بِبَارِدِ بَسَامِ

فاسد می کند در خواب قلب تو را دختر زیبایی که هم خواب خود را سیراب می کند به آب دهانی که از دندان های اوست و برد است و او صاحب تبسم است.

«تَبَلَّتْ» مأخوذ از بَلَّتْ به معنای «فسدت»، خزیده بر وزن شریفه به معنای زن زیبارو، «ضجیع» به معنای هم خواب، «بَسَامِ، کثیر التَّبَسُّمِ» است.

در این شعر، باء در مفعول دوم تسقی (ببارد) زاید است. هم چنین در مفعول «کفی» که به معنای «أغنی» است و بایک مفعول متعدی می شود، باء زاید داخل می شود، مثل: «وکفی بالمرء کذباً الخ».

کفایت می کند مرد را برای دروغ گفتن که هر چه می شنود برای دیگران بازگو کند.

«مرء» مفعول و «أَنْ يَحْدُثَ» فاعلش می باشد. مثال دیگر قول حسان بن ثابت:

فَكَفَى بِنَا فَضْلاً عَلَى مَنْ غَيْرِنَا حُبَّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

مستغنی هستیم از جهت فضل دوستی محمد ﷺ ما را.

من موصوله و «غیرنا» صفت او است، إِيَّانَا ضمیر مفعول، نا مفعول، باء زاید که بر آن داخل شده است. گفته شده بنا فاعل است و «حُبَّ النَّبِيِّ بَدَل» اشتمال آن و چون نا محلاً مرفوع است، حُب تابع بر محلش بوده و مرفوع است.

متنبی گفته است:

کفی بجسمی نحولاً آنّی رجل لو لا مخاطبتی إیّاک لم ترنی

جسم من از حیث لاغری بی‌نیاز است، این که مردی هستم که اگر تو را مخاطب قرار ندهم مرا نمی‌بینی.

نحولاً (به ضم نون و حاء)، به معنای لاغری است.

در این شعر باء زائده بر مفعول «جسمی» داخل شده است.

موضع سوم که باء زاید واقع می‌شود، مبتداست در مثل «بحسبک درهم» بنابر این که «بحسبک» مبتدا باشد و «درهم» خبرش. نیز در مثال: «خرجت فإذا بزید» مبتدا بعد از اذا فجائیه مدخول باء زاید و خبرش محذوف است، ای: «موجود» و عبارت «وکیف بک اذا کان» کاف خطاب، مبتدا و باء زاید است و تقدیر: «کیف انت» است و «کذا» کنایه از فعلی است که در آینده واقع می‌شود. در نزد سیبویه در آیه: «بِأَیْکُمُ الْمَفْتُونُ».

باء زاید است که بر «ای» (مبتدا) داخل شده است. ابوالحسن اخفش گفته است: باء «بایکم» زاید نیست، بلکه متعلق به استقرار است که محذوف می‌باشد و خبر «مفتون» است. درباره «مفتون» اختلاف است: بعضی گفته‌اند: مصدر و به معنای فتنه است و تقدیر: «بایکم الفتنة مستقر» عده‌ای گفته‌اند: به معنای اسم مفعول است و باء «بایکم» ظرفیت است و تقدیر: «فستبصرون ویبصرون فی»، ای: «طایفه منکم المفتون».

تنبیه

از جمله مواردی که به طور شاذ باء زاید واقع می‌شود اسمی است که در اصل مبتدا بوده و اسم لیس قرار گرفته است، مشروط به این که در موضع خبر لیس قرار گیرد، یعنی خبر مقدم بر اسم باشد؛ مثل آیه «لَیْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَکُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ» بنابر قرائت نصب «بر» جمله «ان تولوا» اسم لیس می‌شود و باء زاید بر آن داخل شده است و حذف گردید و خبرش مقدم بر اسمش می‌باشد و در قول شاعر:

أليس عجيباً بأنّ الفتى يصاب ببعض الذي في يديه

آیا نیست عجب این که جوان مرد مصیبت زده شود به بعضی چیزهایی که در دست او هست. در این شعر «بأنّ الفتى» اسم لیس است و باء زاید بر آن داخل شده است. موضع چهارم که باء زاید واقع می شود، خبر است و خود بر دو قسم است: **قسم اول:** خبری که در جمله نفی باشد. زاید واقع شدن باء در این گونه موارد بسیار است؛ مثل: «لیس زید بقائم» و آیه «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» و قول عرب ها: «لاخیر بخیر بعده النار» بنابراین که لا نفی جنس باشد و «خیر» اسمش و «بخیر» خبرش، باء زاید است. اما اگر باء حمل بر ظرفیت شود خبر لا محذوف خواهد بود، ای: «لاخیر موجود فی خیر بعده النار» در این صورت از مورد بحث خارج خواهد بود. **قسم دوم:** خبر جمله موجبه و زاید بودن باء در این خبر، سماعی است، نه قیاسی، البته بنابر قول اخفش و تابعین او، مثل آیه: «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَمْثِلُهَا» باء زاید است و قول شاعر:

فلا تطمع، أبیت اللعن، فیها ومنعکها بشيء يستطاع

پس طمع نکن و حال آن که تو آن اسب را به چیزی منع کرده ای که مقدور است. «فلا تطمع» فعل نهی، خطاب به بعضی از ملوک است که اسبی از او مطالبه کرده بود باء بشيء زاید است ولکن. بهتر است که در مثال اول باء «بمثلها» متعلق به استقرار محذوف باشد تا زاید واقع نشود و تقدیر: «جزاء سيئة استقر بمثلها» می باشد که خبر همان استقر محذوف است و در قول شاعر «بشيء» متعلق باشد به «يمنعها» و تقدیر: «و منعکها بشيء ما استطاع ابن مالک گفته است: در جمله «بحسبك زید» زید مبتدای مؤخر است، چون معرفه است و «حسبك» نکره پس اسم معرفه باید مبتدا باشد و باء زاید بر خبر داخل شده است.

موضوع پنجم زیادی باء در حالی است که عاملش منفی باشد مثل شعر:

فما رجعت بخائبة ركاب حكيم بن المسيّب منتهاها

پس برنگشتند در حالی که نا امید باشند شتر سواران حکیم.

ما نافیة است و خائبة اسم فاعل خيبة، به معنای ناامیدی، ناامیدی «ركاب» جمع راکب یعنی پس برنگشته در حالی که نا امید باشند شتر سواران. حکیم ابن مسیب از مقصودشان در این شعر کلمه خائبة حال است که باء زایده بر او داخل شده است و قول شاعر دیگر:

كائن دعيت إلى بأساء داهمة فما انبعثت بمزؤود ولا وكل

چه بسیار اوقاتی که خوانده شدم به سوی گرفتاری که ناگهان وارد شد، پس شتاب نکردم در حالی که ترسیده شده باشم و امر خود را به دیگری واگذارم.

كائن به معنای کاین تخفیف داده شده و به جای باء همزه آمده است و لغت مخصوصی در کاین است و البأساء به معنای شدت گرفتاری، مزؤود یعنی ترسیده شده، و كل به معنای کسی که امر خود را به دیگری وا گذاشته است.

در این شعر مزؤود حال برای فعل منفی است و باء زایده بر آن داخل شده است. ابن مالک در این دو مورد باء را زاید می داند، اما ابو حیان باء را زاید نمی داند و دو بیت مذکور را توجیه نموده است. در شعر اول حاجت را در تقدیر گرفته است، ای: «فما رجعت بحاجة» پس باء برای الصاق یا مصاحبه است. البته بر این تقدیر موصوف (حاجة) بدون دلیل حذف شده است. اما در بیت دوم گفته است که تقدیر می شود به شخص مزؤود که به معنای مزئور است و مراد از شخص مزئور، نفس متکلم است، بنابر قاعده: «رأيت منه أسداً». پس برای سببیت می آید که معنای تجرید را افاده می دهد و توضیحش در معانی باء گذشت. توجیه ابی حیان در شعر اول صحیح است و در شعر دوم اشکال دارد، چون صفت منفی اگر در غالب مبالغه باشد نفی فقط به مبالغه بودنش می خورد مثلاً اگر گفته شود «زيد ليس بظلام» آن چه نفی می شود ظلام

بودن او است، ولی اصل ظلم نفی نمی شود. لذا در آیه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ گفته شده است که صیغه مبالغه (ظلام) به معنای اسم فاعل (ظالم) است تا نفی اصل ظلم بشود، نه نفی مبالغه آن. اما صیغه مبالغه در آیه دلالت بر نسبت می کند، مثل قول شاعر:

ولیس بذی رمح فیطعننی به ولیس بذی سیف ولیس بنبال

او صاحب شمشیر و صاحب نیزه نیست.

صیغه مبالغه (نبال) فقط برای نسبت آمده است.

بنابراین اگر در بیت: «فما انبعثت بمزود» باء برای سببیت باشد و معنای برگشت، معنای تجرید داشته باشد که مبالغه در صفت است، نفی هم به همان مبالغه تعلق می گیرد، نه به اصل صفت و جمله: «لَقِيتَ مِنْهُ اسْدًا وَبَحْرًا» و مانند آن (مبالغه در صفت) است، من از او فقط شیر دیدم، یعنی شجاعت. این جمله در جایی گفته می شود که مبالغه در اثبات صفت باشد نه نفی آن.

موضع ششم که باء زاید می آید در الفاظی است که برای تأکید آورده می شوند، مثل نفس «عین» مانند «جاء زید بنفسه» و آیه: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ باء زاید است، چون بدون باء معنای صحیح است و «بانفسهن» تأکید برای ضمیر فاعل «یتربصن» می باشد. البته بنابر قول بعضی، اما در این اشکال هست؛ زیرا اگر ضمیر متصل مرفوع (نون جمع مؤنث) به نفس و عین تأکید شود باید به ضمیر منفصل تأکید نماید سپس با نفس و عین تأکید شود؛ مانند: «قمتم أنتم أنفسکم» و اگر در آیه «بانفسهن» تأکید بود باید به هن تأکید می شد ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾. پس در این جا برای تأکید نیست و باید باء به معنای الصاق باشد، چون تأکید در مقام بی فایده است و تأکید به نفس در جایی آورده می شود که ذهن مخاطب متوجه غیر فاعل حقیقی باشد و به واسطه تأکید آن ذهنیت برطرف شود؛ مثل: «جائني الخليفة» که مخاطب احتمال آمدن کسی را از طرف او می دهد و برای رفع این احتمال گفته می شود: «بنفسه». در مطلقات این احتمال داده

نمی‌شود، پس ذکر «بانفسهن» باید برای فایده دیگری باشد و آن این که چون نفس زن تمایل به مرد دارد ممکن است از امر خدا سرکشی نماید. بنابراین برای تأکید و تثبیت امر الهی «بانفسهن» آورده شده است.

تنبیه

مذهب بصریون این است که بعضی از حروف جر نایب برخی دیگر نمی‌شود، مگر این که استعمالش شنیده شده باشد، همان طوری که حروف نصب و جزم قیاساً در جای هم دیگر استعمال نمی‌شود. ظاهر این کلام این است که استعمال حروف در معانی خود بر طریق حقیقت است و در غیر آنها بر طریق مجاز، چنان چه بعضی صریحاً گفته‌اند: ظرفیت مخصوص فی است و اگر حرف دیگری به جای آن استعمال شود مجاز خواهد بود. برای فرار از مجاز هم در مواردی که به ذهن می‌رسد توجیهاتی در نظر گرفته‌اند:

اول این که اگر ممکن باشد طریق استعاره را در آن به کار گیرند، یعنی اسمی را تشبیه به اسم دیگر نمایند و مشبه به حذف شود و مشبه در جای آن استعمال گردد؛ مانند: ﴿وَلَا صَلْبَنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ در این آیه شاخه‌های درخت تشبیه به مکان شده است و مکان را حذف نموده و به جای مشبه به مشبه (جذوع نخل) به کار گرفته شده است. لذا فی که مخصوص مکان است در آن استعمال گردیده است پس جذوع به منزله مکان است که شخص به دارکشیده در آن تمکن یافته و شبیه کسی شده است که در آن مکان وجود دارد.

دوم این که معنای فعل مناسب آن حرف را در فعل مذکور لحاظ نمایند؛ مثل: «شربن بماء البحر» آن چه مناسب با شرب است عن جاره است و آن چه مناسب با «روی» است باء جاره است و لذا در این جا که شرب به باء تعلق گرفته معنای روین را

در او لحاظ می‌کنم تا استعمال باء به نحو حقیقت باشد و هم‌چنین لطف را در احسن تضمین می‌نمایند. تا جمله و «قد أحسن بی.» حقیقت باشد.

سوم این که اگر قابل تأویل نباشد استعمال آن را حمل بر شاذ و ندرت می‌کنیم که امکان قیاس در آن نباشد. اما در نزد کوفیون و بعض متأخرین در تمام موارد استعمال حرفی به جای حرف دیگر راه سوم را اختیار می‌کند و تعدادی از حروف را نایب بعضی دیگر قرار می‌دهند، بدون این که از موارد شاذ و نادر محسوب شود. مذهب کوفیون بی‌مشقت است، زیرا توجیهات بصریون زحمت بی‌فایده می‌باشد.

بجل

علی وجهین حرف بمعنی نعم، واسم، و هو علی وجهین: اسم فعل بمعنی یکفی، واسم مرادف لحسب، ویقال علی الأول «بجلنی» وهو نادر، وعلی الثاني «بجلي» قال: ألا إننی أشربت أسود حالکا ألا بجلي من ذا الشراب ألا بجل

بجل

- به فتح باء و جیم بر سه قسم است:
- حرف جواب به معنای نعم.
 - اسم فعل به معنای «یکفی» که در این صورت قبل از یاء متکلم نون وقایه می‌آید؛ مثل: «بجلنی، ای: «یکفینی» و استعمالش نادر است.
 - به معنای «حسب» در این قسم نون وقایه آورده نمی‌شود؛ مثل قول شاعر.
 ألا إننی أشربت أسود حالکا ألا بجلي من ذا الشراب ألا بجل
 آگاه باشید آشامیدم شراب سیاه را، آگاه باشید کفایت می‌کند.
 در این شعر بجلّی به معنا حسب آمده است.

بل

حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^١ أي بل هم عباد، ونحو ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾^٢ وإما الانتقال من غرض إلى آخر، ووهم ابن مالك إذ زعم في شرح كافيته أنها لا تقع في التنزيل إلا على هذا الوجه، ومثاله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾^٣ ونحو ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ * ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ﴾^٤ وهي في ذلك كله حرف ابتداء، لا عاطفة، على الصحيح، ومن دخولها على الجملة قوله:

بل بلد مل ء الفجاج قتمه لا يشتري كنانه وجهرمه

إذ التقدير بل رب بلد موصوف بلد بهذا الوصف قطعته، ووهم بعضهم فزعم أنها تستعمل جارة.

وإن تلاها مفرد فهي عاطفة، ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كـ «اضرب زيداً بل عمراً، وقام زيد بل عمرو» فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه؛ فلا يحكم عليه بشيء، وإثبات الحكم لما بعدها، وإن تقدمها نفي أو نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته، وجعل ضده لما بعدها، نحو «ما قام زيد بل عمرو، ولا يقم زيد بل عمرو» وأجاز المبرد وعبد الوارث أن تكون ناقلة معنى النفي والنهي إلى ما بعدها وعلى قولهما فيصح «ما زيد قائماً بل قاعداً، وبل قاعد» ويختلف المعنى، ومنع الكوفيون أن يعطف بها بعد غير النفي وشبهه، قال هشام: محال «ضربت زيداً بل إياك» انتهى، ومنعهم

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٦.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٧٠.

٣. الأعلى (٨٧) الآية ١٤ - ١٦.

٤. المؤمنون (٢٣) الآية ٦٢ و ٦٣.

ذلك مع سعة روايتهم دليل على قلته.

وتزاد قبلها «لا» لتوكيد الإضراب، بعد الإيجاب كقوله:

وجهك البدر، لا بل الشمس لو لم يقض للشمس كسفه أو أقول
ولتوكيد تقرير ما قبلها بعد النفي، ومنع ابن درستويه زيادتها بعد النفي، وليس
بشيء، لقوله:

وما هجرتك، لا، بل زادني شغفاً هجر وبعد تراخي لا إلى أجل

بل

حرف اضراب است، یعنی انصراف از معنای قبل. ممکن است بعد از بل جمله باشد، مثل: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾؛ و گفتند خداوند برای خود فرزند گرفته است، نه بلکه آنها بندگان گرامی هستند. آیه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾؛ می گفتند پیامبر جنون دارد، نه بلکه او حق را برای آنها می آورد.

گاهی برای انتقال غرض از جمله اول به غرض دیگر آورده می شود؛ نه برای ابطال ما قبل. ابن مالک گمان کرده است کلمه بل در قرآن کریم هر جا که آمده از همین قسم است، چون وقوع جمله باطل که با بل ابطالش اعلام گردد در قرآن واقع نشده است، اما ابن مالک توجه نکرده است که در قرآن حکایت اباطیل کفار زیاد است؛ چنان چه در آیه قبل ذکر شد. مثال قسم دوم آیه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ غرض از جمله قبل تزکیه نفس مؤمنین است و جملات بعد از بل بیان حالات کفار است که با بل از غرض اول به دوم منتقل شده است و در آیه: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ * بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ...﴾ مراد از جملات قبل وجود کتاب و اوصاف آن است و جملات بعد اوصاف باطنی کفار است.

بنابر قول صحیح کلمه بل در این موارد حرف ابتدا است، نه حرف عطف و از مواردی که بل داخل بر جمله شده قول شاعر روبة العجاج است:

بل بلد مل ء الفجاج قتمه لا یشتری کتانه جمهرة

فجاج جمع فجّه، یعنی دامنه کوه‌ها، قتمه به معنای غبار خاک است، ای: «رب بلد قطعتی یکنون بهذا الصفة».

در این شعر بل داخل بر جمله شده است، نه بر مفرد و «رب» بعد از بل در تقدیر است. لذا اسم بعدش مجرور است (بل بلد). بعضی خیال کرده‌اند که بل گاهی اسم بعدش را جر می‌دهد. قول صحیح همان است که بزرگان علم نحو (ابن مالک، ابن عصفور و محقق این علم نجم الاثمه شارح رضی) گفته‌اند که در موارد فوق رب در تقدیر گرفته می‌شود. اما آن جایی که بعد از بل مفرد بیاید مثل: «اضرب زیداً بل عمراً» بل حرف عطف است که ما بعدش را بر ما قبلش عطف می‌کند. پس اگر ما قبلش فعل ماضی موجب یا فعل امر باشد؛ مثل: «قام زید بل عمر و اکرم زیداً بل عمراً» در این دو صورت به واسطه بل حکم برای ما بعد آن ثابت است و نسبت به حکم ما قبلش مسکوت عنه می‌باشد، گویا گفته: «قام عمرو و اکرم عمرواً» و نسبت به زید حکمی وجود ندارد. حال اگر بعد از فعل نفی یا نهی واقع شود؛ مثل: «لایقم زید بل عمرو و ما قام زید بل عمرو» بل مفید اثبات نهی و نفی نسبت به ما قبل خود است و ضدش را نسبت به ما بعدش ثابت می‌کند. در مثال اول زید نباید قیام کند، بلکه عمر باید قیام کند و در مثال دوم زید نایستاده بلکه عمرو ایستاده است.

مبرد و عبدالوارث، حکم نهی و نفی را برای اسم قبل و بعد از بل یکسان می‌دانند، به خلاف قول مشهور که حکم نهی و نفی را برای ما بعد «بل» قائل نبودند. بنابر قول این دو صحیح است که «ما زید قائماً بل قاعداً» رفع قاعداً باشد. در صورت نصب، عطف بر خبر ما است و معنای نفی را در معطوف و معطوف علیه افاده می‌دهد. اما در

صورت رفع خبر برای مبتدای محذوف است، ای: «بل هو قاعد». پس ضد حکم ما قبل بل برای ما بعدش ثابت می‌گردد. البته از مورد بحث خارج است، چون بل بر جمله وارد می‌شود و برای عطف نخواهد بود.

ولی کوفیون عطف به بل را در جمله ایجابیه جایز نمی‌دانند. هشام از کوفیون چنین نقل کرده است: جمله «ضربت زیداً بل ایاک» محال است، چون اسم بعد از بل ضمیر منصوب واقع شده است و باید عطف بر ما قبل باشد، ولی مطابق قول مبرد که نصب را جایز می‌دانست جایز است.

این که کوفیون (با این که در نقل روایات ادبی دامنه وسیعی دارند) از مثال مذکور منع کرده‌اند، دلیل بر قلت استعمال است و قبل از کلمه بل لا زایده می‌آید تا معنای اضراب را تأکید کند در جمله ایجابیه مثل قول شاعر:

وجهك البدر، لابل الشمس لو لم تقض للشمس كسفه أو أفول

صورت تو ماه است، نه بلکه خورشید است، اگر حکم نشود برای خورشید به کسوف و افول.

در این شعر بعد از بل، لا آمده است برای تأکید اضراب. نجم الاثمه رضی الدین گفته: هر گاه لا به بل ضمیمه شود بعد از جمله ایجابیه، مثل: «قام زید لا بل عمرو» معنای لا به همان ایجاب قبلی بر می‌گردد، یعنی نفی لا به جمله ما قبل بر می‌گردد و فائده لا این است که با وجود آن ما قبل بل مسکوت عنه نیست بلکه محکوم به نفی است. پایان کلام رضی.

بنابراین تحقیق لا زاید نیست و معنای جدیدی در جمله به وجود آورده است که قبل از لا نبود.

اگر لا بعد از جمله منفی زایده واقع شود برای تقریر نفی خواهد بود که در ماقبل بل واقع شده است؛ مانند قول شاعر:

وما هجرتك، لا، بل زادني شغفاً هجر وبعد تراخی لا إلى أجل
دوری نکردم تو را نه بلکه زیاد کرد مرا علاقه و دوستی تو هجران و دوری که به تأخیر افتاده
نه به سوی وقت معین.
در این شعر کلمه لا بعد از جمله نفی و قبل از بل تأکید برای نفی است.

بلی

حرف جواب أصلي الألف، وقال جماعة: الأصل بل، والألف زائدة، وبعض هؤلاء
يقول: إنها للتأنيث بدليل إِمالتها. وتختص بالنفي، وتفيد إبطاله، سواء كان مجرداً نحو:
﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾^۱ أم مفردة مقروناً بالاستفهام، حقيقياً
كان نحو «أليس زيد بقائم» فتقول: بلی، أو توبيخياً نحو ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ
وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ﴾^۲، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ﴾^۳ أو تقريرياً نحو: ﴿أَلَمْ
يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ﴾^۴، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^۵ أجروا النفي مع التقرير مجرى
النفي المجرد في رده بـ«بلی»، ولذلك قال ابن عباس وغيره: لو قالوا «نعم» لكفروا،
ووجهه أن «نعم» تصديق للمخبر بنفي أو إيجاب، ولذلك قال جماعة من الفقهاء: لو
قال «أليس لي عليك ألف» فقال «بلی» لزمته، ولو قال «نعم» لم تلزمه، وقال آخرون:
تلزمه فيهما، وجروا في ذلك على مقتضى العرف لا اللغة. ونازع السهيلي وجماعة في
المحكّي عن ابن عباس وغيره في الآية مستمسكين بأن الاستفهام التقريريّ خبر
موجب، ولذلك امتنع سيبويه من جعل «أم» متصلة في قوله تعالى ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ *

۱. التغابن (۶۴) الآية ۷.

۲. الزخرف (۴۳) الآية ۸۰.

۳. القيامة (۷۵) الآية ۳ و ۴.

۴. الملك (۶۷) الآية ۸ و ۹.

۵. الأعراف (۷) الآية ۱۷۲.

أَمْ أَنَا خَيْرٌ^١ لأنها لا تقع بعد الإيجاب، وإذا ثبت أنه إيجاب فنعم بعد الإيجاب تصديق له، انتهى.

ويشكل عليهم أن «بلى» لا إيجاب بها الإيجاب، وذلك متفق عليه، ولكن وقع في كتب الحديث ما يقتضي أنها إيجاب بها الاستفهام المجرد؛ ففي صحيح البخاري في كتاب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام قال لأصحابه «أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قالوا: بلى» وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة «أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟ قال: بلى، قال: فلا إذن» وفيه أيضاً أنه قال «أنت الذي لقيتني بمكة؟ فقال له المجيب: بلى» وليس لهؤلاء أن يحتجوا بذلك؛ لأنه قليل فلا يخرج عليه التنزيل.

فاعلم أن تسمية الاستفهام في الآية تقريراً عبارة جماعة، ومرادهم أنه تقرير بما بعد النفي كما مرّ في صدر الكتاب، وفي الموضوع بحث أوسع من هذا في باب النون.

بلى

به فتح باء و الف مقصور، حرف جواب بوده و الف آخرش اصلي است. بعضی گفته اند: الف زاید است و در اصل بل بوده است. برخی الف را علامت تأنیث می دانند که تأنیث کلمه باشد، مثل کلمه ثَمَّه که تاء تأنیث در آخرش موجود است، به دلیل این که الف با اماله ادا می شود (بلی) پس برای تأنیث است. اماله به معنای «کشیده» است. بلی مخصوص جمله منفی است و دلالت بر ابطال نفی می کند، چه این که مجرد از استفهام باشد؛ مثل: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾ جمله «أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا» منفی است و بلی در جواب آن آمده است و دلالت بر ابطال نفی می کند، یا این که جمله

منفی مقرون به استفهام باشد و در این هنگام چند وجه تصور می‌شود:

۱. این که استفهام حقیقی باشد؛ مانند: «الیس زید بقائم» در جواب گفته می‌شود:

بلی.

۲. استفهام توبیخی باشد؛ مثل: «أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا

لَدَيْهِمْ يَكْتُمُونَ» جمله منفی «أَنَا لَا نَسْمَعُ» در جمله استفهامیه «أَمْ يَحْسَبُونَ» واقع شده است و مراد توبیخ است.

۳. استفهام برای تقریر باشد؛ مثل: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» ای: «بلی انت ربی».

در این وجوه سه گانه بلی در وجه اول بر ابطال نفی دلالت می‌کند؛ مثل جایی که مجرد از استفهام است. اما در وجه سوم چون استفهام تقریری در واقع نفی است، پس اگر در جمله منفی باشد استفهام تقریری نفی در نفی اثبات می‌شود. بنابراین بلی در جمله «موجب» واقع شده است و طبق قاعده بلی در جمله موجب جواب واقع نمی‌شود، اما مصنف چنین جواب می‌دهد: در استفهام تقریری که نفی داخل شده؛ مثل دخول نفی بر جمله، مجرد از استفهام است، یعنی جنبه استفهامش ملاحظه نمی‌شود. پس بلی در جوابش ابطال نفی است. لذا ابن عباس و دیگران گفته‌اند: اگر در جواب نعم گفته می‌شد اقرار به کفر بود، چون نفی را تصدیق می‌کند. بنابراین جماعتی از فقها گفته‌اند: اگر گفته شود: «الیس لی علیک بالف» و مکلف در جواب بگوید: بلی دلالت بر اقرار می‌کند، زیرا بلی دلالت بر ابطال نفی می‌کند پس تصدیق برای جمله اثبات است. اما اگر در جواب بگوید: نعم، اقرار به آن چیز لازم می‌آید چون با کلمه نعم اثبات نفی می‌شود. عده دیگر از فقها گفته‌اند: در هر دو صورت دلالت بر اقرار می‌کند، چون در عرف مردم اقرار فهمیده می‌شود و فقها مطابق عرف فتوا داده‌اند، نه مطابق لغت و قواعد نحوی. اما سهیلی و دیگران بر مطلبی که از ابن عباس نقل شده اشکال دارند، زیرا استفهام تقریری در کلام منفی جمله را مثبت می‌کند، چون استفهام

تقریری نفی است و نفی در نفی اثبات می شود. لذا سیبویه آیه: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ گفته است ام متصله نیست چون بعد از کلام موجب نمی آید. پس سیبویه هم جمله استفهام تقریری را مثبت می داند. بنابراین اگر نعم در جواب واقع شود تصدیق برای جمله موجه خواهد بود، نه جمله منفی. پایان کلام سهیلی.

البته توجیه سهیلی اشکال دارد، زیرا اگر جمله موجه بود بلی جواب قرار نمی گرفت، چون همه اتفاق دارند که بلی جواب از جمله منفی است، اما از عبارات احادیث به دست می آید که بلی در جواب جمله موجه هم واقع می شود. در کتاب صحیح بخاری در کتاب ایمان (جمع یمین) آمده است که حضرت رسول ﷺ به اصحاب فرمودند: آیا راضی می شوید که ربع اهل بهشت باشید؟ در جواب این جمله (که موجب است) گفتند: بلی. در حدیث دیگر در صحیح مسلم (کتاب هبة) آمده است: پیامبر ﷺ به شخصی فرمودند: «أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟ قال: بلى، قال: فلا إذن»؛ آیا خوش حال می کند تو را این که در نیکو با هم مساوی باشند؟ گفت: بلی. شخص مخاطب کسی بود که در میان فرزندان خود فرق می گذاشت. در حدیث دیگر در همان کتاب، پیامبر ﷺ فرمود: تو همان کسی هستی که در مکه مرا ملاقات کرد پس مخاطب در جواب گفت: بلی.

در این موارد بلی جواب جمله موجه است، اما سهیلی و جماعتی که از ابن عباس جواب داده بودند، نمی توانند به این موارد استدلال کنند، زیرا این موارد نادر است و قرآن بر استعمالات شاذ حمل نمی شود و باید دانست که استفهام تقریری عبارت از جمله ای است که مخاطب را بر اقرار وادار می کند. پس اگر در جمله ایجاب باشد اقرار به ایجاب منظور است و در جمله نفی اقرار به نفی و در آیه الست بر بکم گفته اند: منظور اقرار به مابعد نفی است، همان طوری که در اول کتاب در همزه استفهام گذشت و در باب نون هم بحث دامنه دارتری خواهد آمد.

بید

و يقال: ميد، بالميم، وهو اسم ملازم للاضافة إلى «أن» وصلتها، وله معنيان: أحدهما: غير، إلا أنه لا يقع مرفوعاً ولا مجروراً، بل منصوباً، ولا يقع صفة ولا استثناء متصلاً، وإنما يستثنى به في الانقطاع خاصة، ومنه الحديث «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا» وفي مسند الشافعي رضي الله عنه «بائد أنهم» وفي الصحاح «بيد بمعنى غير، يقال: إنه كثير المال، بيد أنه بخيل» انتهى وفي المحكم أن هذا المثال حكاه ابن السكيت، وأن بعضهم فسرها فيه بمعنى على، وأن تفسيرها بغير أعلى.

والثاني: أن تكون بمعنى من أجل، ومنه الحديث «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قریش، واسترضعت في بني سعد بن بكر» وقال ابن مالك وغيره: إنها هنا بمعنى غير، على حد قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب
وأنشد أبو عبيدة على مجيئها بمعنى من أجل قوله:
عمداً فعلت ذاك بيد أني أخاف إن هلكت أن ترني
وقوله تُرّني: من الرنين، وهو الصوت.

بید

به فتح باء و سکون یاء، از اسماء لازم الاضافه است و مضاف اليه آن ان با اسم و خبرش می باشد. ابن مالک گفته: حرف استثنا است، مثل الا و برای آن دو معنا ذکر شده است: اول معنای غیر. البته با غیر از چند جهت فرق دارد:

۱. این که مرفوع و مجرور واقع نمی شود و فقط منصوب می آید به خلاف غیر که هر سه قسم اعراب را قبول می کند.

۲. این که وصف واقع نمی شود.

۳. برای استثنای متصل نمی آید و فقط برای استثنای منقطع آورده می شود؛ مثل روایت عليه السلام «نحن الآخرون السابقون بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا»؛ آخرین امت سبقت گیرنده هستیم جز این که یهود و نصارا صاحب کتابند.

در این حدیث مستثنا (انهم) در مستثنا منه (نحن) داخل نیست. پس استثنای منقطع است. در کتاب مسند شافعی به جای بيد بر وزن فاعل (باید) آورده است. در کتاب محك اللغة آمده است که بيد به معنای غیر است. پس گفته می شود: «انه كثر المال بيد انه بخيل». در کتاب محكم گفته است: مثال مذکور را ابن سگيت روايت کرده است و این که بعضی بيد را به علی تفسیر کرده اند و اگر به غیر تفسیر می شد بهتر بود.

دوم به معنا من اجل می آید و این کلمه سبب و علت را افاده می دهد؛ مثل قول پیامبر عليه السلام: «انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قریش و استرضعت من بني سعد ای من اجل اني من قریش؛ من فصیح ترین کسی هستم که به ضاد تلفظ می کند، از جهت این که از قریش هستم و از بنی سعد شیر خوردم».

ابن مالک و دیگران گفته اند: بيد در این حدیث به معنای غیر است و استثنا را افاده می کند، آن هم به روش استثنایی که در این بیت است:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب

فلول جمع فل به معنای شکسته شدن دم شمشیر است. عيبی در آنها نیست جز این که شمشیرهای آنها از کوبیدن طوایف شکسته شده است.

در این شعر لفظ بيد به معنای غیر آمده است و مراد شاعر، مدح است، اما خیال می شود که ذم استثنا شده است، چون شکستن شمشیر به دلیل این است که در کار خود موفق بودند. قراع به معنای کوبیدن، کتائب جمع کتیه به معنای طوایف است. پس استثنا در حدیث همین طور است. ابو عبده برای بيد که به معنای من اجل می آید

شعر دیگری انشاد کرده است:

عمداً فعلت ذاك بيد أني أخاف إن هلكت أن تُرتني

با قصد آن عمل را انجام دادم از جهت این که ترسیدم هلاک شوم اگر بر من صیحه بزنی.

بله

علی ثلاثة أوجه: اسم لـ«دع» ومصدر بمعنى الترك، واسم مرادف لكيف، وما بعدها منصوب على الأول، ومخفوض على الثاني، ومرفوع على الثالث، وفتحها بناء على الأول والثالث، وإعراب على الثاني، وقد روي بالأوجه الثلاثة قوله يصف السيوف:

تذر الجماجم ضاحياً هاماتها بله الأكف كأنها لم تخلق

وإنكار أبي علي أن يرتفع ما بعدها مردود بحكاية أبي الحسن وقطرب له، وإذا قيل «بله الزيدین، أو المسلمین، أو أحمد، أو الهندات» احتملت المصدرية واسم الفعل.

ومن الغريب أن في البخاري في تفسير ألم السجدة: يقول الله تعالى «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ذخراً من بله ما اطلعتم عليه».

واستعملت معربة مجرورة بمن خارجة عن المعاني الثلاثة، وفسرها بعضهم بغير، وهو ظاهر، وبهذا يتقوى من يعدّها في ألفاظ الاستثناء.

بله

به فتح باء و سکون لام، بر سه وجه آمده است:

۱. اسم فعل مرادف با دع که به معنای فعل امر «اترك» است.

٢. مصدر نحو فعل يفعل فعلاً بـ بـ بـ بـ بـ.

٣. مرادف باکیف، اما اعراب اسمی که بعدش واقع می‌شود. بنابر وجه اول (اسم فعل) باشد منصوب است، بنابر مفعولیت. براساس وجه دوم (مصدر باشد) مجرور است بنابر اضافه مصدر به مفعول خود و طبق وجه سوم، مرفوع است بنابر خبریه؛ مثل «کیف». در صورت اول و سوم مبنی بر فتح است، چون اسمای افعال مبنی هستند و نیز اسمی که مرادف کیف باشد مثل آن مبنی است. بنابر وجه دوم، معرب است و در قول شاعر (کعب بن المالك) اسم بعد از بـ بر سه وجه قرائت شده است:

تذر الجماجم ضاحياً هاماتها بـ الاكف كائها لم تخلق

تذر به معنای تترك، جماجم جمع جمجمه سر، ضاحياً بر وزن ظاهراً لفظاً و معنأً، الهامات جمع هامه وسط سر و یا کاسه سر، اكف جمع كف به معنای دست می‌باشد. در اعراب «الاكف» که بعد از بـ است، سه وجه است: رفع بنابر این که بـ به معنای کیف باشد، پس الاكف مبتدای مؤخر و بـ خبر مقدم است. وجه دوم نصب، بنابر این که بـ اسم فعل باشد سوّم جر، بنابر این که بـ مصدر باشد به معنای ترك. نسبت به هر یک از وجوه معنای شعر فرق می‌کند و در ترجمه شعر باید ملاحظه شود.

ابوعلی وجه رفع اسم بعد از بـ را در این شعر و یا مطلقاً منکر شده است، اما نجم الأئمة رضی وجه رفع را هم حکایت کرده است. ابوالحسن و قطرب گفته‌اند: بـ می‌تواند در قول شاعر به معنای کیف باشد.

اگر بعد از بـ اسمی واقع شود که اعرابش مشترک بین نصب و جر باشد؛ مثل «تثنيه» و «جمع مذكر سالم» و «اسماء خبر متصرف» و «جمع به الف و تاء»، بـ می‌تواند اسم فعل و مصدر باشد، چون در صورت اول منصوب است و در صورت دوّم مجرور و هر دو اعراب مطابقت دارند. از امور عجیب و غریب این که در صحیح بخاری در تفسیر «ألم سجده» آمده است: يقول الله الخ.

یعنی آماده کردم برای بندگان صالح چیزهایی که چشم ندیده و گوش نشنیده و بر قلب خطور نکرده است غیر این که شما بر او اطلاع حاصل نمایید. وجه غریب بودن این که بله در این جا معرب استعمال شده است و از معانی سه گانه که برای آن ذکر شد خارج است.

قابل ذکر است که در کتاب لسان العرب همین حدیث نقل کرده و اقوال مفسرین را درباره بله آمده است، مراجعه شود و نجم الاثمه گفته است: دخول من جاره بر بله که به معنای «کیف» است زاید می آید و این معنا از حدیث به دست می آید.

حرف التاء

تاء

التاء المفردة: محرقة في أوائل الأسماء، ومحرقة في أواخرها، ومحرقة في أواخر الأفعال، ومسكنة في أواخرها.

فالمحرقة في أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم، وتختص بالتعجب، وباسم الله تعالى، وربما قالوا «تربّي» و «تربّ الكعبة» و «تالّرحمن» قال الزمخشري في «وَتَاللّهِ لِأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ»^١: الباء أصل حروف القسم، والواو بدل منها، والتاء بدل من الواو، وفيها زيادة معنى التعجب، كأنه تعجب من تسهيل الكيد على يده وتأتيه مع عتوّ نمرود وقهره، انتهى.

والمحرقة في أواخرها حرف خطاب نحو أنت وأنت.

والمحرقة في أواخر الأفعال ضمير نحو قمت وقمت وقمت، وهم ابن خروف فقال في قولهم في النسب «كنتي»: إن التاء هنا علامة كالواو في «أكلوني البراغيث» ولم يثبت في كلامهم أن هذه التاء تكون علامة.

ومن غريب أمر التاء الاسمية أنها جردت عن الخطاب، والتزم فيها لفظ التذكير

والإفراد كما في «أرأيتكما» و «أرأيتكم» و «أرأيتك» و «أرأيتكن» إذ لو قالوا «أرأيتما كما» جمعوا بين خطابين، وإذا امتنعوا من اجتماعهما في «يا غلامكم» فلم يقولوه كما قالوا «يا غلامنا» و «يا غلامهم» - مع أن الغلام طارئ عليه الخطاب بسبب النداء، وأنه خطاب لاثنتين لا لواحد؛ فهذا أجدر؛ وإنما أجازوا «غلامك» لأن المندوب ليس بمخاطب في الحقيقة، ويأتي تمام القول في «أرأيتك» في حرف الكاف إن شاء الله تعالى.

والتاء الساكنة في أواخر الأفعال حرف وضع علامة للتأنيث كقامت، وزعم الجلولي أنها اسم، وهو خرق لإجماعهم، وعليه فيأتي في (الاسم) الظاهر بعدها أن يكون بدلاً، أو مبتدأ، والجملة قبله خبر، ويرده أن البذل صالح للاستغناء به عن المبدل منه، وأن عود الضمير على ما هو بدل منه نحو «اللهم صلّ عليه الرؤوف الرحيم» قيل، وأن تقدّم الخبر الواقع جملة قليل أيضاً، كقوله:

إلى ملك ما أمّه من محارب أبوه، ولا كانت كليب تصاهره
وربما وصلت هذه التاء بنم وربّ، والأكثر تحريكها معهما بالفتح.

تاء

- مفردة بر چهار قسم می آید:
۱. تاء محرکه در اوایل اسماء.
 ۲. محرکه در اواخر اسماء.
 ۳. تائی که در اواخر افعال می آید.
 ۴. تاء ساکنه در اواخر افعال.

تاء محرکه در اوایل اسماء از حروف جر است و برای قسم می آید و اختصاص دارد به جایی که تعجب دارد یعنی مقسم علیه امر متعجبی باشد و فقط داخل بر کلمه

الله می شود؛ مثل: تالله و گاهی داخل بر رب و رحمان هم می شود: «تربی»، «ترب الكعبة» و «تالرحمن». زمخشری در تفسیر آیه ﴿وَتَاللّٰهِ لَا أَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ گفته است: باء اصل در حرف قسم است، چون داخل بر اسم می شود و فعل قسم هم با او ذکر می گردد؛ مثل: «اقسم بالله» و واو بدل از باء است و تاء بدل از واو است، چون موارد استعمالش کمتر است و در جایی که استعمال شود معنای تعجب در آن بیشتر است، یعنی امری که قسم برای او می باشد مورد تعجب است، مثل آیه فوق که شکستن بت ها با آن قدرتی که نمرود داشت جای تعجب بود و لذا حضرت ابراهیم چنین قسم خورد: «تالله» پایان کلام زمخشری.

اما تاء محرّکه در اواخر افعال ضمیر مخاطب و مخاطبه و متکلم، مثل: «ضربت» به حرکات سه گانه تاء در اواخر اسماء فقط حرف خطاب است و در ضمائر مرفوع منفصل می باشد، مانند «انت». بنابر قول کسانی که ضمیر را ان می دانند و تاء علامت خطاب خواهد بود. اما تاء ساکنه در اواخر افعال؛ مثل: «خرجت» علامت تأنیث است که شرحش می آید.

قسم پنجم از تاء که مصنف ذکر نکرده تاء محرکه در اوائل فعل مضارع است که گاهی علامت خطاب است و زمانی علامت تأنیث؛ مثل: «تخرج». گاهی در تاء ضمیر مخاطب (کنت) یاء نسبت می آید؛ «کنتی» و این کمله صفت است برای کسی که جمله کنت کذا و کذا را زیاد استعمال می کند. پس می گوید: «رأيت زيدا كنتي» یعنی زیدی که زیاد کنت کذا و کذا می گوید. ابن خروف خیال کرده است که تاء در این صورت فقط برای خطاب است و ضمیر نیست، همان طوری که گفته اند: در جمله «اکلونی البراغیث» واو فقط علامت جمع است و ضمیر فاعل نیست، چون فاعل اسم ظاهر البراغیث است و این مطلب اشتباه است، زیرا «کنتی» در این صورت به عنوان کلمه مفرد است که صفت آورده می شود و احتمال دارد که ابن خروف خیال کرده است که

یاء نسبت در آخر «کنتی» ضمیر متکلم باشد و در این صورت جمع بین دو ضمیر است و لذا تاء را فقط علامت می‌داند.

از امور عجیب این که ضمیر خطاب در فعل ماضی، گاهی از خطاب مجرد می‌شود، یعنی بزای خطاب استعمال نمی‌گردد که در این صورت برای خطاب، کلمه دیگر در آخرش آورده می‌شود؛ مثل «رأیت کما اريت کم اريت کن» و چون تاء علامت خطاب نیست صیغه واحده آورده می‌شود و علامت جمع و تأنیث در ضمیر بعدش قرار می‌گیرد و اگر تاء ضمیر باشد جمع بین خطابین می‌شود و چون جمع بین خطابین جایز نیست باید تاء از خطاب مجرد شود، همان طوری که در منادای مضاف به ضمیر (یا غلامکم) گفته‌اند: جمع بین خطابین که از ناحیه ندا و ضمیر آمده، جایز نیست. پس «یا غلامکم» غلط خواهد بود و اما اضافه منادا به ضمیر غایب و متکلم صحیح است؛ «یا غلامتها» و «یا غلامهم»، چون جمع بین خطابین لازم نمی‌آید، به خلاف «یا غلامکم» که جمع بین خطابین است، با این که خطاب مستفاد از ندا عارضی است و در مثل «اريت کما» اگر تاء برای خطاب باشد هر دو خطاب ذاتی خواهد بود. پس منع از خطابین در این جاسزاوارتر خواهد بود.

علت دیگر این که در منادا گویا خطاب به دو نفر است: منادا و مضاف الیه او. به خلاف «اريت کما» پس منع اجتماع خطابین در آن اجدر خواهد بود و در مثل منادا که مندوب واقع می‌شود جایز است که ضمیر خطاب به مندوب اضافه شود؛ مثل: «یا غلامتی، چون در منادای مندوب قصد خطاب وجود ندارد بلکه مراد ندبه است و بحث تکمیلی درباره «اريت کما» در حرف کاف خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

اما تاء ساکنه که در اواخر افعال می‌آید (مثل قامت) حرف است که برای علامت تأنیث وضع شده است و جلولی (به فتح جمیم و ضم لام و کسر لام) منسوب به شهر جلولایی بر خلاف قیاس گفته: تاء اسم است، نه حرف، اما قول او مردود است، چون

خرق اجماع است و بنا بر قول او باید تاء ساکنه فاعل قرار گیرد و اگر اسم ظاهر بعدش ذکر شود (مثل: قامت هند) باید بدل از تاء باشد و یا این که مبتدا و جمله ما قبلش خبر آن باشد. اما وجه اول مردود است به دو جهت:

۱. این که قاعده در بدل این است که ممکن باشد حذف مبدل منه مثل: «ضربت زیداً رأسه» فیقال: «ضربت رأسه» و در مثل: «قامت هند» جایز نیست تاء حذف شود، فلا یقال: «قام هند».

۲. این که اگر تاء ساکنه ضمیر باشد ضمیر غایب خواهد بود و باید به اسم بعدش برگردد؛ مثل: «اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ الرَّؤُفَ الرَّحِيمَ» ضمیر علیه به اسم بعدش (الرؤف) برمی گردد و این مسئله گر چه مخالف قیاس نیست، ولی از موارد شاذ به حساب می آید.

اما اشکال وجه دوم این است که تقدم خبر بر مبتدا بدون جهت، نادر است؛ چنان چه در قول شاعر (فرزدق) از موارد نادر شمرده شده است:

إلى ملك ما أمه من محارب أبوه، ولا كانت كليب تصاهره

می روم به نزد سلطانی که پدر و مادرش از قبیله محارب نباشد و طایفه کلب هم به پدر و یا مادرش وصلت نکرده باشد.

در این شعر ابوه مبتداست و جمله «امه من محارب» خبرش می باشد که مقدم بر مبتدا شده است و این استعمال از موارد شاذ و نادر است و تاء ساکنه گاهی در آخر ثَمَّ به فتح تاء به معنای مکان و ربَّ (به ضم راء) حرف جر ملحق می گردد، فیقال: ثَمَّة و ربة و اکثراً تاء در این دو کلمه فتحه داده می شود.

حرف الثاء

ثمَّ

ويقال فيها: فَمَ، كقولهم في جدث: جدف - حرف عطف يقتضي ثلاثة أمور: التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة، وفي كل منها خلاف. فأما التشريك فزعم الأخفش والكوفيون أنه قد يتخلف، وذلك بأن تقع زائدة؛ فلا تكون عاطفة. البتة، وحملوا على ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾^١ وقول زهير:

أراني إذا أصبحت أصبحته ذاهوئاً فثمَّ إذا أمسيت أمسيت غادياً
وخرَّجت الآية على تقدير الجواب، والبيت على زيادة الفاء. وخرَّجت الآية على تقدير الجواب والبيت على زيادة الفاء.

وأما الترتيب، فخالف قوم في اقتضاها إياه، تمسكاً بقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾^٢، ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ

١. التوبة (٩) الآية ١١٨.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٦.

مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ^١ ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ * ثُمَّ
آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ^٢ وقول الشاعر:

إِنَّ مِنْ سَادٍ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

والجواب عن الآية الأولى من خمسة أوجه:

أحدها: أن العطف على محذوف أي من نفس واحدة أنشأها ثم جعل منها زوجها.
الثاني: أن العطف على (واحدة) على تأويلها بالفعل، أي من نفس توحدت، أي
انفردت، ثم جعل منها زوجها.

الثالث: أن الذرية أخرجت من ظهر آدم ﷺ كالذرة، ثم خلقت حواء من قصيره.

الرابع: أن خلق حواء من آدم لما لم تجر العادة بمثله جيء بـثم إيداناً بترتبه
وتراخيه في الإعجاب، وظهور القدرة، لا لترتيب الزمان وتراخيه.

الخامس: أن «ثم» لترتيب الإخبار لا لترتيب الحكم، وأنه يقال «بلغني ما صنعت
اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب» أي ثم أخبرك أن الذي صنعته أمس أعجب.

والأجوبة السابقة أنفع من هذا الجواب؛ لأنها تصحح الترتيب والمهلة، وهذا
يصحح الترتيب فقط؛ إذ لا تراخي بين الإخبارين، ولكن الجواب الأخير أعم؛ لأنه
يصح أن يجاب به عن الآية الأخيرة والبيت.

وقد أجيب عن الآية الثانية أيضاً بأن «سواه» عطف على الجملة الأولى، لا الثانية.
وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب،
والأب من قبل الابن، كما قال ابن الرومي:

قالوا: أبو الصقر من شيبان، قلت لهم: كلاً لعمرى، ولكن منه شيبان

وكم أب قد علا بابن ذرى حسب كما علت برسول الله عدنان

١. السجدة (٣٢) الآية ٧ - ٩.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٥٣ و ١٥٤.

وأما المهملة فزعم الفراء أنها قد تتخلف؛ بدليل قولك: «أعجبني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب» لأن ثم في ذلك لترتيب الإخبار، ولا تراخي بين الإخبارين، وجعل منه ابن مالك ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾^١ الآية، وقد مر البحث في ذلك، والظاهر أنها واقعة موقع الفاء في قوله:

كهزّ الرّدينيّ تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب
إذ الهزّ متى جرى في أنابيب الرّيح يعقبه الاضطراب، ولم يتراخ عنه.

مسألة

أجرى الكوفيون «ثمّ» مجرى الفاء والواو في جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط، واستدلّ لهم بقراءة الحسن ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^٢ بنصب «يدرك» وأجراها ابن مالك مجراها بعد الطلب؛ فأجاز في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثمّ تغتسل منه» ثلاثة أوجه: الرفع بتقدير ثم هو يغتسل، وبه جاءت الرواية. والجزم بالعطف على موضع فعل النهي. والنصب قال: بإعطاء ثم حكم واو الجمع؛ فتوهم تلميذه الإمام أبو زكريا النووي رحمته أن المراد إعطاؤها حكمها في إفادة معنى الجمع، فقال: لا يجوز النصب؛ لأنه يقتضي أن المنهي عنه الجمع بينهما، دون أفراد أحدهما، وهذا لم يقله أحد، بل البول منهّي عنه، سواء أراد الاغتسال فيه أو منه أم لا، انتهى. وإنما أراد ابن مالك إعطاؤها حكمها في النصب، لا في المعية أيضاً، ثم ما أورده إنما جاء من قبل المفهوم، لا المنطوق، وقد قام دليل آخر على عدم إرادته،

١. الأنعام (٦) الآية ١٥٤.

٢. النساء (٤) الآية ١٠٠.

ونظيره إجازة الزجاج والزمخشري في ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾^١ كون ﴿تَكْتُمُوا﴾ مجزوماً، وكونه منصوباً مع أن النصب معناه النهي عن الجمع.

تنبيه

قال الطبري في قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾^٢: معناه أهنالك، وليست ثم التي تأتي للعطف، انتهى. وهذا وهم، اشتبه عليه ثم المضمومة الثاء بالمفتوحتها.

ثم

به ضم ثاء و تشديد ميم، گاهی به جای ثاء، فاء تلفظ می شود: فَم؛ همان طوری که کلمه جدث (قبر) با فاء نیز تلفظ شده است: «جدف» ثم حرف عطف است که سه امر را اقتضا می کند:

١. تشریک در حکم معطوف علیه؛ مثل بقیه حروف عطف.

٢. ترتیب بین معطوف علیه و معطوف.

٣. مهلت بین معطوف علیه و معطوف.

در هر یک از این سه مورد خلاف واقع است. اخفش در مورد اول گفته است: گاهی ثَم زاید واقع می شود. در این صورت پس عاطفه نیست و تشریک در حکم بین اسم ماقبل و مابعدش وجود ندارد؛ مثل آیه: ﴿حَقَّ إِذَا ضَاقتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ در این آیه ثَم زاید است، چون «ثم تاب الخ» جواب شرط ﴿إِذَا ضَاقتْ﴾ است و اگر عاطفه باشد لازم می آید که عطف باشد، نه جواب و قول شاعر:

١. البقرة (٢) الآية ٤٢.

٢. يونس (١٠) الآية ٥١.

أَرَانِي إِذَا أَصْبَحْتَ ذَاهُوِي فثُمَّ إِذَا أُمْسِيْتَ أُمْسِيْتَ غَادِيَا

می‌بینم که هرگاه صبح کنم صبح کرده‌ام که صاحب میل نفسانی باشم پس هرگاه شام کنم شام کردم که از خواهش‌های نفسانی گذشته‌ام.

در این شعر ثَم زاید است، چون فاء عاطفه بر آن داخل شده است و جمع بین دو حرف عاطفه لغو است، اما از آیه جواب داده شده است به این که «ثُمَّ تَاب» جواب شرط نیست بلکه جواب محذوف «أَلْجَاوَا إِلَيْهِ وَتَابُوا» است. پس «ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» عطف بر جواب شرط است و چون با ثَم عطف شده است مهلت هم بین دو جمله موجود است. اما درباره شعر زهیر گفته شده است که فاء زاید است و ثَم عاطفه است. عده‌ای نیز در دوم (ترتیب) مخالفت کرده‌اند و دلیل آنها آیه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ در این آیه ثَم برای ترتیب نیست، زیرا خلقت انسان‌ها بعد از خلقت زوجه حضرت آدم بوده است و لکن بنابر ترتیب، لازم می‌آید که اول خلقت انسان‌ها باشد. در آیه: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ «ثُمَّ سَوَّاهُ» عطف بر جمله ماقبل ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ﴾ است در حالی که خلقت آدم قبل از وجود نسلش می‌باشد. پس ترتیب بین جمله اول و دوم وجود ندارد. در آیه: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ هم بین جمله معطوف (ثُمَّ آتَيْنَا الْكِتَابَ) و معطوف علیه (ذَلِكُمْ) ترتیب وجود ندارد، چون مراد از وصیت، وصیت به امت پیامبر اسلام است و قول شاعر:

إِنَّ مِنْ سَادٍ ثَمَّ سَادٍ أَبَوَه ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدَّه

ساد مأخوذ از سیادت است و در این شعر جمله‌هایی که، ثَم عطف شده‌اند در معطوف و معطوف علیه ترتیب وجود ندارد، زیرا سیادت شخص متأخر از سیادت پدر و او از جد است، نه مقدم، اما از آیه اول به پنج وجه جواب داده‌اند:

۱. این که ثم عطف بر جمله محذوف است، ای: «هو الذی خلقکم من نفس واحدة وانشأ نفس واحدة ثم جعل منها زوجها» در این صورت ترتیب و تراخی، هر دو وجود دارد.

۲. این که جمله بعد از ثم عطف بر یک کلمه باشد که در ظاهر مفرد است و قابل تأویل به جمله می باشد، ای: «نفس توحدت وانفردت ثم جعل منها زوجها» در این صورت هم ترتیب و هم مهلت موجود است.

۳. این که طبق احادیث مربوطه، خلقت ذریه حضرت آدم قبل از خلقت حضرت آدم بوده است، چون در روایت آمده است که بعد از خلق حضرت آدم خداوند ذریه او را از پشت او خارج نمود و اقرار به ربوبیت گرفت و پس از این حوا خلق شد.

۴. ترتیب در اعجاز خلقت است، زیرا خلقت حضرت حوا که از دنده چپ حضرت آدم بوده امر غیر عادی می باشد، اما خلقت ذریه حضرت آدم که بر طبق تناسل بوده امری است عادی و لذا کیفیت خلقت حضرت حوا در آیه با ثم بر آیه قبل ﴿خَلَقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عطف شده است در این صورت ترتیب در معطوف علیه و معطوف وجود دارد، چون خلقت سموات امر عجیبی است که قبل از خلقت حضرت حوا از جهت تعجب، وجود دارد.

۵. این که مراد از آن، ترتیب در اخبار است نه در حکم؛ مثل: «بلغنی ما صنعت الیوم ثم ما صنعت امس أعجب»؛ رسیده است به من کاری که امروز کرده ای و آن چه دیروز انجام داده ای عجیب تر است.

در این جمله اخبار گذشته عطف بر اخبار روز حاضر شده با این که عمل امروز مقدم بر عمل دیروز است. پس در آیه هم اخبار خلقت نسل آدم، مقدم بر اخبار از خلقت حضرت حوا است. بر اساس این توجیه ترتیب حاصل شد، اما مهلت که از خصایص ثم است حاصل نگردید و این جواب به سبب این که عمومیت دارد بهتر از

چهار جواب دیگر است، زیرا می‌تواند جواب از آیه اخیر «ذلک وصیکم الخ» و از بیت «ان ساد ثم ساد الخ» باشد و از جهت این که جواب‌های دیگر دلیل بر وجود ترتیب و مهلت می‌باشند از این جواب پنجم بهتر می‌باشند.

جواب از آیه دوم به این است که جمله «ثم سواه» عطف است بر جمله: «بدأ خلق الانسان» نه بر جمله «نسله من ماء مهین» و بین دو جمله ترتیب و تراخی موجود است. اما جواب قول شاعر بر دو وجه است:

۱. این که مراد از ترتیب در اخبار است (همان جوابی که در وجه پنجم گفته شد).
۲. این که بنابر آن چه ابن عصفور گفته، مراد شاعر این است که سیادت را جد از پدر گرفته است و پدر از پسرها، همان طوری که ابن رومی در شعر خود گفته است:

قالوا أبو الصقر من شیبان، قلت لهم کلاً لعمری، ولکن منه شیبان
وکم أب قد علا بابن ذری حسب کما علت برسول الله عدنان

می‌گویند ابو الصقر از شیبان حسب نسب گرفته است، من به آنان می‌گویم: این طور نیست بلکه شیبان از ابو الصقر شرافت گرفته است و چقدر پدر این که به واسطه پسر حسب گرفته‌اند همان طوری که عدنان به درجه بالا رسید به واسطه رسول الله.

پس اگر شرافت از پسر شروع شود در مرحله بعد به پدر می‌رسد. عبارت: «بابن ذری» (به ضم دال) جمع ذرو به معنای نسب عالی است.

اما دلالت کردن بر مهلت، فراء عقیده دارد که گاهی دلالت بر مهلت ندارد به دلیل قول او «اعجبنی ما صنعت الیوم ثم ما صنعت امس»؛ خوش آمد مرا از کاری که امروز انجام دادی و سپس کاری که دیروز به جا آوردی بیشتر خوشم آمد. در این مثال بین دو جمله مهلت وجود ندارد. ابن مالک آیه: «وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ» را از این قسم قرار داده است، چون مراد، ترتیب در اخبار است و ترتیب در اخبار مهلت ندارد و

ظاهر این است که در این گونه موارد ثَمَّ به جای فاء استعمال شده است که بدون مهلت بر ترتیب دلالت می‌کند، چنان چه رویه بن عجاج در توصیف اسب خود گفته است:

كهز الردينيّ تحت العجاج جرى في الأنايب ثم اضطرب

آن اسب در وقت حرکت مثل نیزه ردنی است در زیر غبار که جاری می‌شود حرکت در بندهای او پس تمام نیزه به لرزش می‌آید.

هز به معنای لرزش، ردینی به معنای نیزه منسوب به ردینه، اسم زنی است که تیرها را اصلاح می‌کرد. انایب جمع انبویه به معنای عقدی است که در وسط دو بند نی قرار دارد. اضطرب به معنای لرزش است.

در این شعر ثَمَّ به جای فاء استعمال شده است، زیرا هر وقت حرکت در بندهای نیزه واقع شود بدون فاصله نیزه هم به حرکت می‌آید.

مسئله

فعل مضارع مقرون به فاء و واو عاطفه بعد از شرط منصوب است. کوفیون این قاعده را در ثَمَّ هم جاری کرده‌اند. پس آنها ثَمَّ را جاری مجرای فاء می‌دانند و استدلال به قرائت حسن بصری در آیه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ» نموده‌اند که «یدرکه» را بعد از ثَمَّ منصوب خوانده است، همان طوری که بعد از فاء و واو فعل مضارع منصوب است. ابن مالک ثَمَّ را بعد از طلب مثل فاء و واو می‌داند.

پس اگر فعل مضارع بعد از طلب مقرون به ثَمَّ شود می‌توانیم نصبش دهیم؛ مثل: «لا تأكل السمك ثم تشرب اللبن ای ثَمَّ ان تشرب اللبن» و در حدیث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه».

ابن مالک سه وجه را جایز دانسته است:

۱. ثمّ برای استیناف جمله بعدش باشد، لذا عاطفه نخواهد بود، زیرا اگر عاطفه باشد لازم می‌آید جمله خبریه بر جمله انشائیه عطف شود و این هم جایز نیست. مطابق این وجه روایت آمده است.

۲. جزم «یغتسل» بنابر این است که عطف بر محل و موضع فعل نهی باشد، ای: «لا یبولن ولا یغتسل منه علی تقدیر البول» و مخفی نماند که بر این وجه معنای درستی استفاده نمی‌شود، مگر این که کلمه در کلام مقدر شود.

۳. نصب «یغتسل» بنابر این که ثمّ مثل فاء و واو باشد که بعد از طلب، مضارع بعدش منصوب به آن مقدر باشد، ای «ثمّ ان یغتسل». پس در این صورت حکم واو جمع به ثمّ داده می‌شود. شاگردش «ابوزکریا» نووی (به فتح واو اول و کسر واو دوم و منسوب به بلد نوی) خیال کرده است که اعطای حکم واو به ثمّ در افاده دادن جمع است، چون واو افاده جمع بین معطوف و معطوف‌علیه را می‌دهد و اگر ثمّ در این حدیث افاده جمع بدهد معنای آن صحیح نخواهد بود، زیرا منهی عنه در این صورت جمع بین بول و غسل می‌باشد، نه تنها یکی از آنها و این حکم را هیچ کس نگفته است. بلکه بول در آب نهی شده است، چه این که بعدش غسل در آن باشد و یا این که بعد از بول غسلی وجود نداشته باشد. لذا وجه نصب را در حدیث جایز ندانسته است. پایان کلام ابوزکریا.

ولی مراد ابن مالک از اعطای حکم جمع به ثمّ در نصب فعل مضارع است نه در معنای معیت که واو افاده می‌دهد و بر فرض صحت قول ابوزکریا، آن چه از معنای کلام استادش فهمیده است که حکم مستفاد از مفهوم حدیث به دست می‌آید، نه از منطوق حدیث و حکمی که از مفهوم استفاده می‌شود زمانی حجت است که دلیل دیگری بر خلافش وجود نداشته باشد و در این جا ادله دیگر بر خلاف آن موجود است، نظیر آیه: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ». زجاج و زمخشری در این

آیه دو وجه جایز دانسته‌اند:

۱. جزم فعل مضارع بنابر این که عطف بر فعل نهی باشد، پس نهی از کتمان شده است.

۲. نصب فعل مضارع بنابر این که ان مقدر باشد و در این صورت نهی از مجموع تلبس و کتمان (با هم دیگر) شده است و نهی از احدهما به تنهایی نخواهد بود، مثل حدیث سابق البته بنابر تقدیر نصب.

تنبيه

طبری مفسر و مورخ اسلامی در آیه: ﴿أَتُمُّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنُتُمْ بِهِ﴾ گفته است: معنای اثم در این جا «اهنا لك» است، پس ثم حرف عطف نیست بلکه اسم است به معنای «هنالك» اما امر بر او مشتبه شده است.

ثُمَّ بِالْفَتْحِ

اسم یشار به إلى المكان البعيد، نحو ﴿وَأَزَلُّنَا ثَمَّ الْأَخْرَيْنَ﴾^۱ وهو ظرف لا يتصرف، فلذلك غلَط من أعربه مفعولاً لرأيت في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ﴾^۲ ولا يتقدمه حرف التنبيه ولا يتأخر عنه كاف الخطاب.

ثَمَّ

به (فتح تاء) اسم اشاره برای مکان دور است؛ مانند آیه: ﴿وَأَزَلُّنَا ثَمَّ الْأَخْرَيْنَ﴾ بنابر این ثم ظرف غیر متصرف است که فقط در ظرفیت استعمال می شود. ظرف

۱. الشعراء (۲۶) الآية ۶۴.

۲. الإنسان (۷۶) الآية ۲۰.

متصرف آن است که گاهی در غیر ظرفیت استعمال می‌شود و لذا کسانی که در آیه: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ ثَمَّ را مفعول رأیت و منصوب گرفته‌اند اشتباه کرده‌اند، زیرا ظرف غیر متصرف در غیر ظرفیت استعمال نمی‌شود و فرق ثَمَّ با دیگر اسمای اشاره این است که هاء تنبیه بر آن داخل نمی‌شود و کاف خطاب هم در آخرش نمی‌آید. فلا يقال: «ها ثَمَّ وَثَمَّكَ».

حرف الجيم

جير

«جَيْرٍ» بالكسر على أصل التقاء الساكنين كأمس، وبالفتح للتخفيف كأين وكيف:
حرف جواب بمعنى نعم، لا اسم بمعنى حقاً فتكون مصدراً، ولا بمعنى أبدأ فتكون
ظرفاً، وإلا لأعربت ودخلت عليها أل، ولم تؤكد أجل بجير في قوله:

در نسخه سنكى (على البردى)

وقلن على الفردوس أول مشرب أجل جير إن كانت أبيحت دعائره

ولا قبول بها «لا» في قوله:

إذا تقول: لا، ابنة العجير تصدق، لا إذا تقول جير

وأما قوله:

وقائلة: أسيت، فقلت: جير أسيّ إتني من ذاك إتّه

فخرج على وجهين، أحدهما: أن الأصل جير إنّ، بتأكيد جير بإنّ التي بمعنى نعم،
ثم حذفت همزة إنّ وخففت. الثاني: أن يكون شبّه آخر النصف بآخر البيت، فنونه
تنوين الترنم، وهو غير مختص بالاسم، ووصل بنية الوقف.

جَيْرٍ

به فتح جيم و سكون ياء و كسر راء كه بنابر قاعده التقاى ساكنين، كسر راء است و

اگر به فتح راء بخوانید چون فتحه اخف حرکات است «مثل امس و کیف» مبنی بر فتح خواهد بود.

جیر حرف است به معنای نعم. پس حرف جواب است، نه اسم به معنای حقاً و اگر اسم باشند مصدر خواهد بود. هم‌چنین ظرف نیست به معنای ابداً. عبارت مصنف گویای این است که بعضی قائل به مصدر بودن و ظرف بودن جیر شده‌اند، اما قول آنان ضعیف است، چون اگر مصدر یا ظرف باشد باید اعراب داده شود و «ال» بر آن داخل گردد، اما از آن جا که داخل نشده، معلوم می‌شود که اسم و ظرف نیست. در قول شاعر که کلمه اجل و جیر موجود است، دومی تأکید برای اولی است. عبارت: «وقلن علی البردی الخ» یعنی: گفتند آن جماعت نسوان هنگام فرود آمدن بر محل آب بلی چنین است اگر اباحه شود بر ما حوض‌های کهنه آنها. البردی مکان اجتماع آب و مشرب اسم کان محل شرب و دعائر جمع جمع دعثور (به ضم دال) به معنای حوض کهنه.

در این بیت جیر تأکید برای اجل است و اگر اسم بود تأکید واقع نمی‌شد، پس جیر اسم نیست. دلیل دیگر این که جیر در مقابل لاناویه قرار می‌گیرد، مثل نعم و بلی. در قول شاعر آمده است: «إذا تقول ابنته العجیر الخ» جمله: «تقول» خطاب است و لامقول قول و بعدش فعل مضارع محذوف است، ای: «لا تصدق و جیر» مقول قول است، یعنی هنگامی که می‌گویی لا، راست می‌گویی و هرگاه می‌گویی جیر راست نمی‌گویی. شاعر، جیر را در مقابل لا قرار داده است:

وقائلة: أسیت، فقلت: جیر أسیّ إني من ذاك إته

بساگوینده که محزون هستی تو، پس در جواب گفتم بلی محزونم به درستی که از حزن خلق

شده‌ام.

قائلة مجرور به ربّ است، ای: «ربّ قائلة»، اسیت ماضی مخاطب بر وزن رضیت (به کسر سین)، آسی صفت مشبه بر وزن فعیل به معنای شخص محزون و جیر به معنای نعم و آنه جواب است به معنای نعم.

در این شعر جیر تنوین دارد، پس باید اسم باشد چون تنوین از مختصات اسم است، اما بر دو وجه توجیه شده است:

۱. این که جیر در اصل انّ بوده است و ان تأکید برای آن است به معنای نعم. پس مخفف گردیده و جیر شده با حذف همزه انّ بنابراین باید با نون نوشته شود (جیرن).

۲. این که تنوین ترنّم با خوشی در آمده است نه تنوین اعراب و علت آوردن تنوین ترنّم، برای این است که آخر مصراع اول تشبیه شده به آخر مصراع دوم و این تنوین مخصوص اسم نیست و در جایی می آید که باید وقف شود پس وجود تنوین ترنّم وصل است به نیت وقف.

جَلَل

حرف بمعنی نعم، حکاه الزجاج في كتاب الشجرة؛ واسم بمعنی «عظیم»، أو «یسیر» أو «أجل».

فمن الأول قوله:

قومي هم قتلوا، أميم أخي	فاذا رميت يصيبني سهمي
فلئن عفوت لأعفون جلاً	ولئن سطوت لأوهنن عظمي

ومن الثاني قول امرئ القيس وقد قتل أبوه:

ألا كل شيء سواه جلل
.....

ومن الثالث قولهم «فعلت در نسخه (ذلك) كذا من جلك» وقال جميل:

رسم دار وقفـت في طـلله کدت أقضي الحیاة من جـلله
فقیل: أراد من أجله، وقیل: أراد من عظمه في عیني.

جلل به فتح جیم و لام حرف است به معنای نعم. این قول را در کتاب الشجرة زجاج نقل کرده است. قول دیگر این که به معنی عظیم باشد. قول سوم: به معنای یسیر است. قول چهارم: به معنای اجل (به فتح همزه و سکون جیم) و شاعر (حارث بن وعله) در رثاء برادرش گفته است:

قومي هم قتلوا أميم أخي فإذا رميت يصيبني سهمي
فلئن عفوت لأعفون جـللاً ولئن سطوت لأوهن عظمي

قوم من کشتند (ای امیمه) برادرم را زمانی که تیر بیندازم به خودم اصابت می‌کند و اگر عفو کنم امر عظیمی را عفو کردم و اگر بر آنها غلبه کنم استخوان خود را به طور مسلم ضعیف می‌کنم.

امیم منادای مرخم است و در اصل: «یا امیمه» (به ضم همزه) بوده و اخی مفعول قتلوا.

در این شعر جـلل به معنای امر عظیم آمده است که عبارت است از: «لأعفون جـللاً» اما آن جایی که به معنای امر یسیر آمده باشد قول امر القیس که در باره قتل پدرش گفته است:

بقتل بنی اسد ربهم الا کل شيء سواه جـلل

آگاه باشید هر امری سواي کشتن او امر یسیر است.

بقتل مصدر است و باء برای سبیت آمده است، یعنی به سبب قتل. بنی اسد طایفه امرء القیس است و پدر امرء القیس حجر بن عمر بوده است که بزرگ آن طایفه بوده است. جـلل به معنای شیء قلیل آمده است.

آن جایی که به معنای اجل آمده باشد قول جمیل عبدالله بن معمر: رسم دار

و وقفت في طلبه الخ؛ بسا علامت‌های خانه‌هایی که مدتی ایستادم در
طل‌های باقیمانده آن و نزدیک بود قضا کنم صبح از جهت آن خرابی‌ها،
یعنی من اجله». بعضی گفته‌اند: اجله در این شعر به معنای عظیم آمده است: ای
«من عظمته».

حرف الحاء المهملة

حاشا

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون فعلاً متعدياً متصرفاً، تقول «حاشيته» بمعنى استثنيته، ومنه الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أسامة أحبّ الناس إليّ ما حاشى فاطمة»، ما: نافية، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام لم يستثن فاطمة، وتوهم ابن مالك أنها ما المصدرية، وحاشا الاستثنائية، بناء على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام، فاستدلّ به على أنه قد يقال «قام القوم ما حاشا زيداً» كما قال:

رأيت النَّاسَ ما حاشا قريشاً فإنا نحن أفضلهم فعلا

ويرده أن في معجم الطبراني «ما حاشى فاطمة ولا غيرها» ودليل تصرفه قوله:

ولا أرى فاعلاً في النَّاسِ يشبهه ولا أحاشي من الأقوام من أحد

وتوهم المبرد أن هذا مضارع حاشا التي يستثنى بها، وإنما تلك حرف أو فعل

جامد لتضمنه معنى الحرف.

الثاني: أن تكون تنزيهية؛ نحو ﴿حَاشَ لِلَّهِ﴾^١ وهي عند المبرد وابن جني والكوفيين

فعل، قالوا: لتصرفهم فيها بالحذف، ولإدخالهم إياها على الحرف، وهذان الدليلان ينفيان الحرفية، ولا يثبتان الفعلية، قالوا: والمعنى في الآية جانب يوسف المعصية لأجل الله تعالى، ولا يتأتى مثل هذا التأويل في مثل ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا﴾^١ والصحيح أنها اسم مرادف للبراءة من كذا، بدليل قراءة بعضهم ﴿حَاشَ لِلَّهِ﴾ بالتنوين كما يقال «براءة لله من كذا» وعلى هذا فقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ﴿حَاشَ لِلَّهِ﴾ كمعاذ الله ليس جاراً ومجروراً كما توهم ابن عطية، لأنها إنما تجرّ في الاستثناء، ولتنوينها في القراءة الأخرى، ولدخولها على اللام في قراءة السبعة، والجار لا يدخل على الجار، وإنما ترك التنوين في قراءتهم لبناء حاشا لشبهها بحاشا الحرفية، وزعم بعضهم أنها اسم فعل ماض بمعنى أتبرأ أو برئت، وحامله على ذلك بناؤها، ويرده إعرابها في بعض اللغات.

الثالث: أن تكون للاستثناء؛ فذهب سيبويه وأكثر البصريين إلى أنها حرف دائماً بمنزلة إلا، لكنها تجرّ المستثنى، وذهب الجرّمى والمازني والمبرد والزجاج والأخفش وأبو زيد والفراء وأبو عمر والشيباني إلى أنها تستعمل كثيراً حرفاً جاراً، وقليلاً فعلاً متعدياً جامداً لتضمنه معنى إلا، وسمع «اللهم اغفر لي ولمن يسمع حاشا الشيطان وأبا الأصبغ» وقال:

حاشا أبا ثوبان؛ إنّ به ضنّاً على الملحة والشمّ

ويروى أيضاً «حاشا أبي» بالياء، ويحتمل أن تكون رواية الألف على لغة من قال:

إن أباه وأبا أباه قد بلغا في المجد غايتها

وفاعل حاشا ضمير مستتر عائد على مصدر الفعل المتقدم عليها، أو اسم فاعلها، أو

البعض المفهوم من الاسم العام، فإذا قيل «قام القوم حاشا زيداً» فالمعنى جانب هو -

أَي قِيَامِهِمْ، أَوْ الْقَائِمِ مِنْهُمْ، أَوْ بَعْضِهِمْ - زِيداً.

حاشا بر سه وجه آمده است:

۱. فعل متعدی متصرف. مراد از متصرف فعلی است که سایر مشتقاتش استعمال شده باشد؛ مثل: «حاشا یحاشی محاشیة یا محاشیة» به معنای استثنا آمده است. آن چه در حدیث رسول الله آمده است: «اسامة أحب الناس إليّ ما حاشی فاطمه» از همین قسم است. کلمه ما نافیه، حاشا به معنای استثنا و جمله «ما حاشا» از کلام راوی است که می‌گوید: پیامبر استثنا نکرد فاطمه را عليها السلام.

توضیح مطلب این که اصحاب علاقه رسول الله را به دخترش فاطمه می‌دیدند، لذا انتظار می‌رفت بعد از جمله «اسامة احب الناس اليّ» فاطمه را استثنا از الناس می‌کرد، اما استثنا نکرد. البته ابن مالک گفته است: جمله «ما حاشا» از کلام رسول الله صلى الله عليه وآله است و کلمه ما برای مصدریه است، نه برای نفی؛ مثل «ما خلا» او «ما عدا». «حاشا» هم برای استثنا آمده است، به دلیل این که گفته می‌شود: «قام القوم ما حاشا زیداً» چنان چه در شعر اخطل آمده است:

رأيت الناس ما حاشا قریشاً فإنا نحن أفضلهم فعلاً

شناختم مردم را و به حق فاضل‌تر از آنها هستیم سوای قریش.

در این شعر «ما حاشاء» برای استثنا آمده است، اما قول ابن مالک مردود است، به آن چه طبرانی (منسوب به طبریّه از بلاد اردن) در کتاب معجم خود نقل کرده است که بعد از «ما حاشا فاطمه» کلمه «و لا غیرها» آمده است و این قرینه می‌شود که «ما حاشا» از کلام راوی است.

قابل ذکر است که شاید طبرانی بنا بر فهم خود آن کلمه را زیاد کرده باشد، نه این که نقل از راوی باشد. اما دلیل بر متصرف بودن حاشا، قول شاعر (نابغه ذبیانی) است که

کلمه «احاشی» (مضارع متکلم) را استعمال کرده است:

ولا أرى فاعلاً في الناس يشبهه ولا أحاشي من الأقوام من أحد

و نمی بینم فاعلی را در میان مردم که شباهت به او داشته باشد و کسی را از مردم استثنا نمی کنم.

چون مثل نابغه متکلم مضارع «احاشی» را استعمال کرده دلیل بر منصرف بودن آن است، اما مبرد توهم کرده است که «احاشی» در شعر نابغه مأخوذ از «حاشای» است که مثل عدا و خلا از ادوات استثناست، ولی مبرد غافل از این است که آن حاشا حرف است و اگر فعل باشد فعل جامد است که مضارع ندارد.

۲. تنزیهیه، یعنی ذکر می شود برای تنزیه کسی که اراده شده و داخل می شود بر کلمه الله که گاهی مجرور به لام است و زمانی بدون لام، ولی مراد تنزیه الله نیست؛ مثل آیه: ﴿وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ و آیه ﴿قُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ در این دو آیه مراد، تنزیه حضرت یوسف است و این حاشا در نزد مبرد و ابن جنی و کوفیون فعل است، به دو دلیل:

۱. تصرف در حروفش به سبب حذف حرف آخر (الف حاش).

۲. داخل شدن حاشا بر حرف جر (لام)؛ مثل: «حاش لله».

(ممکن است که گفته شود: این دو دلیل حرفیت را نفی می کند، اما اثبات فعلیت احتیاج به دلیل دیگر دارد، زیرا ممکن است اسم باشد چنان چه عقیده مصنف همین است و آنهایی که قائل به فعل بودن حاشا هستند، می گویند: معنای آیه: ﴿قُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾، «جانب یوسف المعصية لأجل الله» است، یعنی اجتناب کرد یوسف معصیت را برای خدا، اما این تأویل در آیه صحیح نیست، زیرا در این آیه زن های مصر در مقام تنزیه حضرت یوسف نبودند بلکه در مقام تعجب از جمال او بودند. البته همان تأویل در این جا هم می آید، یعنی منزّه است یوسف این که

بشر باشد و اعمال و معاصی بشر را انجام دهد بلکه او فرشته بوده است. قول صحیح این که از نوع اسم و مرادف با کلمه تنزیه است به دلیل این که بعضی حاشا را در آیه با تنوین قرائت کرده‌اند؛ مثل «براءة لله من کذا»، یعنی «حاشاً لله من کذا» بنابراین در قرائت ابن مسعود که «حاش الله» را بدون حرف لام خوانده است به معنای «معاذ الله» است که برای تنزیه استعمال می‌شود. ابن عطیه نیز خیال کرده است که بنابر قرائت ابن مسعود حاشا حرف جر است والله مجرورش. این قول مردود است، زیرا حاشا فقط در مورد استثنا جر می‌دهد و در آیه مذکور برای استثنا نیست. دلیل دیگر بر اسم بودن این که بعضی «حاشاً لله» را با تنوین قرائت کرده‌اند. بنابر این قرائت «قراء سبع» که لام جر بر الله داخل کرده است (حاشا لله) و اگر حرف جر بود نباید با تنوین باشد و نباید داخل بر حرف جر شود، زیرا حرف جر داخل بر حرف جر نمی‌شود. پس حاشا در آیه حرف جر نیست جز این که قراء سبع بدون تنوین قرائت کرده‌اند به دلیل این است که حاشا را مبنی می‌دانند، چون شباهت به حاشا حرفیه دارد.

برخی گمان کرده‌اند: حاشا اسم فعل است به معنای «أتبرأ» فعل مضارع یا «برئت» فعل ماضی و آن چه باعث این قول شده، مبنی بودن حاشا است، اما باید توجه داشت که با تنوین (که علامت اعراب است) هم قرائت شده است. پس این قول صحیح نیست.

۳. برای استثناست. مذهب سیبویه و اکثر بصریون بر این است که حاشا استثنائیه حرف به منزله الا است، اما از دو جهت با الا فرق دارد:

۱. این که حاشا برای استثنا در تنزیه می‌آید، یعنی جدا کردن مستثنا از مستثنا منه به دلیل منزّه بودنش واقع می‌شود؛ مثل: «اشرك القوم حاشا زید» لذا گفته نمی‌شود: «دخل القوم حاشا زید»، چون تنزیه لحاظ نمی‌شود به خلاف الا که در همه جا برای استثنا می‌آید.

۲. این که حاشا مستثنا را جر می دهد، به خلاف الآ که جر نمی دهد. جمعی از علما مانند: جر می، مازنی، مبرد، زجاج، اخفش، ابو زید، فراء، ابو عمر و شیبانی عقیده دارند که این حاشا در بیشتر موارد حرف جرّ است و در موارد کمی فعل متعدی و جامد استعمال می گردد. علت جامد بودن این که متضمن معنای الاستثنایه است. پس حاشا نزد آنها مثل خلا و عدا است که اگر مدخولش را جرّ دهد حرف جر است و اگر نصب دهد فعل است. دلیل بر فعلیت حاشا این که شنیده شده است: «اللهم اغفر لي ولمن يسمع حاشا الشيطان و أبا الاصبغ» به نصب شیطان و اگر حاشا حرف جر بود باید شیطان و «أبا الصبغ» (که مرد گنه کار بود) مجرور می بود و شاعر گفته است:

حاشا أبا ثوبان إنّ به ضناً على الملحة والشم

در این شعر هم اسم بعد از حاشا منصوب آمده است. «أبا ثوبان» کنیه فرد منظور است و ملحّة مصدر میمی به معنای منازعه است. احتمال دارد که «أبا ثوبان» مجرور باشد بنا بر گفته کسانی که حالت جری ابا را به الف می خوانند مثل: «ان اباها و ابا اباها الخ» پس شعر فوق دلیل بر فعل بودن حاشا نخواهد بود. بنابر این که فعل باشد فاعلش ضمیر مستتر است که به مصدر فعلی بر می گردد که بر او مقدم شده است؛ مثل: «قام القوم حاشا زیداً ای حاشا قیامهم». احتمال دیگر این که به اسم فاعل همان فعل برگردد، ای: «حاشا قائمهم».

۳. کلمه بعض که از مفهوم اسم عام استفاده می شود و کلمه عام در مثال قوم است و فاعل حاشا به بعض بر می گردد، ای: «حاشا بعضهم زیداً» و حاشا در تمام این موارد به معنای جانب است.

حتی

حرف يأتي لأحد ثلاثة معان: «انتهاء الغاية» وهو الغالب، و«التعليل»، و«بمعنى إلّا

في الاستثناء» وهذا أقلها، وقلّ من يذكره.

وتستعمل على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً جاراً بمنزلة إلى في المعنى والعمل، ولكنها تخالفها في ثلاثة أمور:

أحدها: أن لمخفوضها شرطين، أحدهما عام، وهو أن يكون ظاهراً لا مضمراً، خلافاً للكوفيين والمبرد، فأما قوله:

أنت حتّاك تقصد كلّ فجّ ترجّي منك أنها لا تخبب

فضرورة، واختلف في علة المنع؛ ف قيل: هي أنّ مجرورها لا يكون إلا بعضاً لما قبلها أو كـ بعض منه، فلم يمكن عود ضمير البعض على الكل، ويرده أنه قد يكون ضميراً حاضراً كما في البيت فلا يعود على ما تقدم، وأنه قد يكون ضميراً غائباً عائداً على ما تقدم غير الكل، كقولك «زيد ضربت القوم حتّاه» وقيل: العلة خشية التباسها بالعاطفة، ويرده أنها لو دخلت عليه ل قيل في العاطفة «قاموا حتى أنت، وأكرمتمهم حتى إياك» بالفصل؛ لأن الضمير لا يتصل إلا بعامله، وفي الخافضة «حتّاك» بالوصل كما في البيت، وحينئذ فلا التباس، ونظيره أنهم يقولون في توكيد الضمير المنصوب «رأيتك أنت» وفي البدل منه «رأيتك إيتّاك» فلا يحصل لبس، وقيل: لو دخلت عليه قلبت ألفها ياء كما في إلى، وهي فرع عن إلى، فلا يحتمل ذلك، والشرط الثاني خاص بالمسبوق بذی أجزاء، وهو أن يكون المجرور آخرأ نحو «أكلت السمكة حتّى رأسها» أو ملاقياً لآخر جزء نحو «سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ»^١ ولا يجوز سرت البارحة حتى ثلثها أو نصفها، كذا قال المغاربة وغيرهم، وتوهم ابن مالك أن ذلك لم يقل به إلا الزمخشري، واعترض عليه بقوله:

عَيَّنَتْ لَيْلَةً فَمَا زَلَتْ حَتَّى نَصَفَهَا رَاجِيًا فَعَدَتْ يَوْسَا
وهذا ليس محلّ الاشتراط؛ إذ لم يقل فما زلت في تلك الليلة حتى نصفها، وإن
كان المعنى عليه ، ولكنه لم يصرح به.

الثاني: أنها إذا لم يكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها كما في قوله:
أَلْقَى الصَّحِيفَةَ كَيْ يَخْفَفَ رَحْلَهُ وَالزَّادَ حَتَّى نَعْلَهُ أَلْقَاهَا
أو عدم دخوله كما في قوله:

سَقَى الْحَيَا الْأَرْضَ حَتَّى أَمَكْنَ عَزِيزٌ لَهُمْ فَلَا زَالَ عَنْهَا الْخَيْرُ مَجْدُودَا
حمل على الدخول، ويحكم في مثل ذلك لما بعد إلى بعدم الدخول؛ حملاً على
الغالب في البابين، هذا هو الصحيح في البابين. وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه
لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وليس كذلك، بل الخلاف فيها مشهور، وإنما
الاتفاق في حتى العاطفة، لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمعنى الواو.
والثالث: أن كلاً منهما قد ينفرد بمحل لا يصلح للآخر.

فما انفردت به «إلى» أنه يجوز «كتبت إلى زيد وأنا إلى عمرو» أي هو غايته، كما
جاء في الحديث «أنا بك وإليك» و «سرت من البصرة إلى الكوفة» ولا يجوز: حتى
زيد، وحتى عمرو، وحتى الكوفة، أما الأولان فلأن حتى موضوعة لإفادة تقضي الفعل
قبلها شيئاً فشيئاً إلى الغاية، و«إلى» ليست كذلك، وأما الثالث فلضعف حتى في الغاية؛
فلم يقابلوا بها ابتداء الغاية.

ومما انفردت به «حتى» أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها نحو «سرت
حتى أدخلها» وذلك بتقدير حتى أن أدخلها، وأن المضمرة والفعل في تأويل مصدر
مخفوض بحتى ولا يجوز سرت إلى أدخلها، وإنما قلنا إن النصب بعد حتى بأن
مضمرة لا بنفسها كما يقول الكوفيون لأن حتى قد ثبت أنها تخفض الأسماء وما
يعمل في الأسماء لا يعمل في الأفعال، وكذا العكس.

ولحتى الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان: مرادفة إلى نحو ﴿حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾^١. ومرادفة كى التعليلية نحو ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ﴾^٢ ﴿هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا﴾^٣ وقولك «أسلم حتى تدخل الجنة» ويحتملها ﴿فَقَاتِلُوا آلَ تَيْبَةَ حَتَّى تَبْغِيَ حَتَّى تَنِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾^٤. ومرادفة إلا في الاستثناء، وهذا المعنى ظاهر من قول سيبويه في تفسير قولهم «والله لا أفعل إلا أن تفعل» المعنى حتى أن تفعل، وصرح به ابن هشام الخضراوي وابن مالك، ونقله أبو البقاء عن بعضهم في ﴿وَمَا يُعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا﴾^٥ والظاهر في هذه الآية خلافه، وأن المراد معنى الغاية، نعم هو ظاهر فيما أنشده ابن مالك في قوله:

ليس العطاء من الفضول سماحةً حَتَّى تجود وما لديك قليل

وفى قوله:

والله لا يذهب شيخي باطلا حَتَّى أبير مالكا وكاهلا

لأن ما بعدهما ليس غاية لما قبلهما ولا مسبباً عنه، وجعل ابن هشام من ذلك الحديث «كُلُّ مولود يولد على الفطرة حَتَّى يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه» إذ زمن الميلاد لا يتناول فتكون حتى فيه للغاية، ولا كونه يولد على الفطرة علته اليهودية والنصرانية فتكون فيه للتعليل، ولك أن تخرجه على أن فيه حذفاً، أي يولد على الفطرة ويستمر على ذلك حتى يكون....

ولا ينتصب الفعل بعد «حَتَّى» إلا إذا كان مستقبلاً، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى

١. طه (٢٠) الآية ٩١.

٢. البقرة (٢) الآية ٢١٧.

٣. المنافقون (٩٣) الآية ٧.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ٩.

٥. البقرة (٢) الآية ١٠٢.

زمن التكلم فالنصب واجب، نحو ﴿لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾^١ وإن كان بالنسبة إلى ما قبلها خاصة فالوجهان، نحو ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾^٢ الآية؛ فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال، لا بالنظر إلى زمن قص ذلك علينا.

وكذلك لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلا إذا كان حالاً، ثم إن كانت حالته بالنسبة إلى زمن التكلم فالرفع واجب، كقولك «سرت حتى أدخلها» إذا قلت ذلك وأنت في حالة الدخول، وإن كانت حالته ليست حقيقية، بل كانت محكية؛ رفع، وجاز نصبه إذا لم تقدر الحكاية نحو ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ في قراءة نافع بالرفع بتقدير حتى حالتهم حينئذ أن الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا.

واعلم أنه لا يرتفع الفعل بعد حتى إلا بثلاثة شروط: أحدها: أن يكون حالاً أو مؤولاً بالحال كما مثلنا، والثاني: أن يكون مسبباً عما قبلها؛ فلا يجوز «سرت حتى تطلع الشمس» ولا «ما سرت حتى أدخلها» و«هل سرت حتى تدخلها» أما الأول فلأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير، وأما الثاني فلأن الدخول لا يتسبب عن عدم السير، وأما الثالث فلأن السبب لم يتحقق وجوده، ويجوز «أيّهم سار حتى يدخلها» و«متى سرت حتى تدخلها» لأن السير محقق، وإنما الشك في عين الفاعل وفي عين الزمان، وأجاز الأخفش الرفع بعد النفي على أن يكون أصل الكلام إيجاباً ثم أدخلت أداة النفي على الكلام بأسره، لا على ما قبل حتى خاصة، ولو عرضت هذه المسألة بهذا المعنى على سيبويه لم يمنع الرفع فيها، وإنما منعه إذا كان النفي مسلطاً على السبب خاصة، وكل أحد يمنع ذلك. والثالث: أن يكون فضلاً فلا يصح في نحو «سيري حتى أدخلها» لثلا يبقى المبتدأ بلا خبر، ولا في نحو «كان سيري حتى أدخلها» إن قدرت كان ناقصة، فإن قدرتها تامة أو قلت «سيري أمس حتى أدخلها»

١. طه (٢٠) الآية ٩١.

٢. البقرة (٢) الآية ٢١٤.

جاز الرفع، إلا إن علقت أمس بنفس السير، لا باستقرار محذوف.
الثاني من أوجه حتى أن تكون عاطفة بمنزلة الواو، إلا أنّ بينهما فرقاً من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن لمعطوف حتى ثلاثة شروط: أحدها: أن يكون ظاهراً لا مضمراً كما أنّ ذلك شرط مجرورها، ذكره ابن هشام الخضراوي، ولم أقف عليه لغيره.
والثاني: أن يكون إمّا بعضاً من جمع قبلها كـ«قدم الحاجّ حتى المشاة» أو جزءاً من كل نحو «أكلت السمكة حتى رأسها» أو كجزء نحو «أعجبتني الجارية حتى حديثها» ويمتنع أن تقول «حتى ولدها» والذي يضبط لك ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء، وتمتنع حيث يمتنع، ولهذا لا يجوز «ضربت الرجلين حتى أفضلهما» وإنما جاز:

القا الصحيفة كي تخفّف رحله والزاد حتى نعله ألقاها
لأن إلقاء الصحيفة والزاد في معنى ألقى ما يثقله، والثالث: أن يكون غاية لما قبلها إما في زيادة أو نقص؛ فالأول نحو «مات الناس حتى الأنبياء» والثاني نحو «زارك الناس حتى الحجاجون» وقد اجتمعا في قوله:

قهرناكم حتى الكمأة؛ فأنتم تهابوننا حتى بنينا الأصاغرا
الفرق الثاني: أنها لا تعطف الجمل، وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءاً مما قبلها أو كجزء منه، كما قدمناه، ولا يتأتّى ذلك إلا في المفردات، هذا هو الصحيح، وزعم ابن السيّد في قول امرئ القيس:

سريت بهم حتى تكلّ مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بأرسان
فيمن رفع «تكّل» أن جملة تكلّ مطيهم معطوفة بحتى على سريت بهم.
الثالث: أنها إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض، فرقاً بينها وبين الجارة، فيقول «مررت بالقوم حتى يزيد» ذكر ذلك ابن الخباز وأطلقه، وقيده ابن مالك بأن لا يتعين

كونها للعطف نحو «عجبت من القوم حتى بنيتهم» وقوله:

جود يملك فاض في الخلق حتى بائس دان بالإساءة دينا

وهو حسن، ورده أبو حيان، وقال في المثال: هي جارة؛ إذ لا يشترط في تالي الجارة أن يكون بعضاً أو كـبعض، بخلاف العاطفة، ولهذا منعوا «أعجبني الجارية حتى ولدها» قال: وهي في البيت محتملة، انتهى. وأقول: إن شرط الجارة التالية ما يفهم الجمع أن يكون مجرورها بعضاً أو كـبعض، وقد ذكر ذلك ابن مالك في باب حروف الجر، وأقره أبو حيان عليه، ولا يلزم من امتناع «أعجبني الجارية حتى ابنها» امتناع «عجبت من القوم حتى بنيتهم» لأن اسم القوم يشمل أبناءهم، واسم الجارية لا يشمل ابنها، ويظهر لي أن الذي لحظه ابن مالك أن الموضع الذي يصح أن تحل فيه «إلى» محل «حتى» العاطفة فهي فيه محتملة للجارة؛ فيحتاج حينئذ إلى إعادة الجار عند قصد العطف نحو «اعتكفت» في الشهر حتى في آخره» بخلاف المثال والبيت السابقين، وزعم ابن عصفور أن إعادة الجار مع حتى أحسن، و لم يجعلها واجبة.

تنبيه

العطف بحتى قليل، وأهل الكوفة ينكرونه البتة، ويجمعون نحو «جاء القوم حتى أبوك، ورأيتهم حتى أباك، ومررت بهم حتى أبوك» على أن حتى فيه ابتدائية، وأن ما بعدها على إضمار عامل.

الثالث من أوجه حتى: أن تكون حرف ابتداء، أي حرفاً تبتدأ بعده الجمل، أي تستأنف؛ فتدخل على الجملة الاسمية كقول جرير:

فما زالت القتلى تمجّ دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل

وقال الفرزدق:

فواعجبا حتى كليب تسبني كأن أباه نهشل أو مجاشع

ولابد من تقدير محذوف قبل حتى في هذا البيت يكون ما بعد «حتى» غاية له، أي فوا عجباً يسبني الناس حتى كليب تسبني، وعلى الفعلية التي فعلها مضارع كقراءة نافع رحمه الله ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾^١ برفع يقول، وكقول حسان:

يفغشون حتى ما تهرّ كلابهم لا يسألون عن السّواد المقبل

وعلى الفعلية التي فعلها ماضٍ نحو ﴿حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا﴾^٢ وزعم ابن مالك أن «حتى» هذه جارة وأن بعدها «أن» مضمرة، ولا أعرف له في ذلك سلفاً، وفيه تكلف إضمار من غير ضرورة، وكذا قال في «حتى» الداخلة على إذا في نحو ﴿حَتَّى إِذَا فَسِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ﴾^٣ إنها الجارة، وإن إذا في موضع جريها، وهذه المقالة سبقه إليها الأخفش وغيره، والجمهور على خلافها وأنها حرف ابتداء، وأن «إذا» في موضع نصب بشرطها أو جوابها، والجواب في الآية محذوف، أي امتحنتهم، أو انقسمتم قسمين؛ بدليل ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^٤ ونظيره حذف جواب لما في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾^٥ أي انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك، وأما قول ابن مالك إن ﴿فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ هو الجواب فمبني على صحة مجيء جواب لما مقروناً بالفاء ولم يثبت، وزعم بعضهم أن الجواب في الآية الأولى مذكور وهو ﴿عَصَيْتُمْ﴾^٦ أو ﴿صَرَفَكُمُ﴾^٧ وهذا مبني على زيادة الواو [در نسخه (فاء)] وثم، ولم يثبت ذلك.

١. البقرة (٢) الآية ٢١٤.

٢. الأعراف (٧) الآية ٩٥.

٣. آل عمران (٣) الآية ١٥٢.

٤. آل عمران (٣) الآية ١٥٢.

٥. لقمان (٣١) الآية ٣٢.

٦. آل عمران (٣) الآية ١٥٢.

٧. آل عمران (٣) الآية ١٥٢.

وقد دخلت «حتى» الابتدائية على الجملتين الاسمية والفعلية في قوله:

سريت بهم حتى تكَلَّ مطيهم وحَتَّى الجياد ما يقدن بأرسان
 فيمن رواه برفع تكل، والمعنى حتى كَلَّت، ولكنه جاء بلفظ المضارع على حكاية
 الحال الماضية كقولك «رأيت زيدا أمس وهو راكب» وأما من نصب فهي «حتى»
 الجارة كما قدمنا، ولا بد على النصب من تقدير زمن مضاف إلى تكلَّ، أي إلى زمان
 كلال مطيهم.

وقد يكون الموضع صالحاً لأقسام «حتى» الثلاثة، كقولك «أكلت السمكة حتى
 رأسها» فلك أن تخفض على معنى إلى، وأن تنصب على معنى الواو، وأن ترفع على
 الابتداء، وقد روي بالأوجه الثلاثة قوله:

عممتهم بالتدَى حتى غواتهم فكنت مالك ذي غَيٍّ وذِي رشد
 وقوله:

(ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد) حَتَّى نَعْلُهُ أَلْقَاهَا
 إلّا أن بينهما فرقاً من وجهين: أحدهما: أن الرفع في البيت الأول شاذ؛ لكون الخبر
 غير مذكور، ففي الرفع تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه، وهذا قول البصريين، وأوجبوا
 إذا قلت «حتى رأسها» بالرفع أن تقول «مأكول». والثاني: أن النصب في البيت الثاني
 من وجهين؛ أحدهما: العطف، والثاني إضمار العامل على شريطة التفسير، وفي البيت
 الأول من وجه واحد.

وإذا قلت «قام القوم حتى زيد قام» جاز الرفع والخفض دون النصب، وكان ذلك
 في الرفع أوجه؛ أحدها: الابتداء، والثاني العطف، والثالث إضمار الفعل؛ والجملة التي
 بعدها خبر على الأول، ومؤكده على الثاني، كما أنها كذلك مع الخفض، وأما على
 الثالث فتكون الجملة مفسرة.

وزعم بعض المغاربة أنه لا يجوز «ضربت القوم حتى زيد ضربته» بالخفض،

ولا بالعطف، بل بالرفع أو بالنصب بإضمار فعل؛ لأنه يمتنع جعل «ضربته» توكيداً لضربت القوم، قال: وإنما جاز الخفض في «حتى نعله» لأن ضمير «ألقاها» للصحيفة، ولا يجوز على هذا الوجه أن يقدر أنه للنعل.

ولا محل للجملة الواقعة بعد «حتى» الابتدائية، خلافاً للزجاج وابن درستويه، زعما أنها في محل جر بحتى، ويرده أن حروف الجر لا تعلق عن العمل، وإنما تدخل على المفردات أو ما في تأويل المفردات، وأنهم إذا أوقعوا بعدها «إن» كسروها فقالوا «مرض زيد حتى إنهم لا يرجونه» والقاعدة أن حرف الجر إذا دخل على أن فتحت همزتها نحو ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾^١.

حتى

حرف است و برای یکی از این معانی می آید:

١. انتهای غایت و اغلب دلالت بر همین معنا می کند.

٢. معنای تعلیل؛ مثل: «اسلم حتى تدخل الجنة».

٣. به معنای الا که دلالت بر استثنا می کند. در این معنا کمتر استعمال می شود و

کیفیت استعمالش بر سه وجه است:

وجه اول: این که حرف جر باشد به منزله الی در عمل و در معنا، ولی در سه امر با الی

مخالفت دارد:

الف) برای اسم مجرور به حتی دو شرط است:

مجرورش اسم ظاهر باشد، ولی کوفیین و مبرد با این شرط مخالفت کرده اند و

بنابر قول مشهور در هنگام ضرورت جایز است که بر ضمیر داخل شود مثل شعر:

أنت حتّاك تقصد كلّ فجّ ترجّي منك أنها لا تخيب

آمد او حتی به تورسید در حالی که قصد می کرد هر راهی بین کوه ها را و در حالی که امیدوار بود که او را از بخشش خود ناامید نخواهید کرد.

در این شعر حتی به جهت ضرورت بر ضمیر خطاب داخل شده است و نحویون در باره علت عدم دخولش بر ضمیر اختلاف دارند:

قول اول: این که مجرور حتی بعضی از اسم ماقبل خود می باشد، مثل: «اکلت السمكة حتی رأسها.» در این جمله مجرور حتی رأس می باشد که بعضی از «سمکه» است و با این کیفیت اگر حتی بر ضمیر داخل شود و بگویند: حته، ضمیر به اسم ماقبل بر می گردد، در حالی که بعضی از آن باید مدخول حتی باشد، اما این علت مردود است، چون اولاً، این دلیل فقط در ضمیر غایب می آید و شامل ضمیر مخاطب و متکلم نمی شود با این که بر آنها هم داخل نمی شود و ثانیاً، گاهی در ضمیر غایب این علت وجود ندارد؛ مثل: «زید ضربت القوم حته» در این جمله ضمیر مجرور، به زید بر می گردد، نه به قوم، تا اشکال وارد آید.

قول دوم: این که اگر حتی جاره بر ضمیر داخل شود شبیه به حتی عاطفه می شود، چون حتی عاطفه بر ضمیر داخل می شود، اما این قول هم مردود است، زیرا حتی عاطفه داخل بر ضمیر منفصل می شود و حتی جاره داخل بر ضمیر متصل و علت منفصل بودن ضمیر در عاطفه این است که ضمیر به واسطه عاملش متصل می شود؛ مثل ضمائر متصل در فعل ماضی؛ مانند: «ضربه» و «ضربه» و حتی جاره به سبب این که عامل ضمیر است به ضمیر متصل خواهد بود، برخلاف حتی عاطفه که عامل در ضمیر نیست. لذا ضمیر منفصل نمی آید و نظیر تفاوتی که در ضمیر حتی جاره و حتی عاطفه هست تفاوتی است که بین ضمیر تأکید و بدل موجود است. پس نحویون ضمیر تأکید را به صورت رفع می آورند گرچه مؤکد ضمیر نصب باشد؛ مثل: «رأيتك انت» در این مثال مؤکد (ك) ضمیر منصوب است و انت (ضمیر رفع) آن را تأکید کرده

است، اما در صورت بدل ضمیر منصوب متصل به ضمیر منصوب منفصل بدل آورده می‌شود و در مثال گفته می‌شود: «رأيتك اياك»، لذا بین ضمیر تأکید و بدل اشتباهی در کار نیست.

قول سوم: گفته شده است که اگر حتی بر ضمیر متصل داخل شود باید الف آخر حتی بدل به یاء گردد؛ مثل الی که الیه، الیک والی می‌شود. لزوم این اعلال برای حتی به جهت این است که از نظر معنا و لفظ فرع بر الی است پس باید در حتی این اعلال واقع شود، اما در حتی تسکین بوده و استعمال نشده است. بنابراین بر ضمیر متصل داخل نمی‌شود.

این قول هم مردود است، زیرا در صورت دخول لازم نیست اعلال شود. مثل علی چنان چه در بیت سابق (حتی ك) بدون اعلال آمده بود، پس باید گفت: علت اصلی، عدم استعمال عرب است و گر نه با تمام محذورات پذیرفته شده بود.

شرط دوم که برای حتی جاره گفته شده مخصوص به جایی است که ماقبل آن اسم صاحب اجزا باشد و مجرور حتی باید جزیی از اجزای اسم سابق باشد. در این صورت شرط است که مدخول حتی جزء آخر ماقبل خود باشد؛ مثل: «اکلت السمكة حتی رأسها» یا این که داخل بر جزیی شود که ملاقی با جزء آخر است «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ» متصل به جزء آخر «ليلة القدر» است. بنابر این که بین الطلوعین جزء شب نباشد، چنان چه مشهور بین فقها همین است. اما بنابر قولی که جزء شب باشد حتی بر جزء آخر داخل شده است. بنابر شرط مذکور جایز نیست گفته شود: «سرت البارحة حتی ثلثها او نصفها»، زیرا ثلث و نصف جزء آخر نیست، زیرا ثلث و نصف، قسمتی از اجزای مشاع هستند. این مطالب را نحویون اهل مغرب گفته‌اند (مغار به جمع مغربی). ابن مالک که خودش از مغاربه است گمان کرده، فقط زمخشری این شرط را ذکر نموده است. لذا قول شاعر را نقض بر آنان آورده است:

كعَيَّنْتَ لَيْلَةً فَمَا زِلْتَ حَتَّى نصفها راجياً فعدت يووساً

در این بیت حتی داخل بر نصف شده، ولی این نقض وارد نیست، زیرا این جا از موارد شرط نیست و محل شرط آن جایی است که قبل از آن اسمی ذکر شود و حتی بر جزء آخرش داخل گردد و در «فمازلت في تلك الليلة حتى نصفها» اگر چه همین معنا قصد شده است، اما از نظر ترکیب لفظی، تصریحی بدان نشده است.

ب) در صورتی که قرینه‌ای بر دخول و عدم دخول مابعد در ماقبل نباشد، در حتی حمل بر دخول می‌شود، به خلاف الی. مثال آن جایی که قرینه بر دخول باشد قول شاعر:

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله ألقاها

نامه عمرو بن هند (ملک حیره) را در نهر آب افکند تا سبک کند بار شتر خود را حتی کفش خود را.

در این شعر قرینه بر دخول وجود دارد، چون هدف سبکی رحل است. حال اگر قرینه‌ای بر عدم دخول نباشد مثل:

سقى الحيا الأرض حتى أمكن عزيت لهم فلا زال عنها الخير مجدودا

آب داد باران زمین را حتی مکان‌هایی که نسبت داده شده بود به آن جماعت پس دائماً خیر از آن زمین مقطوع باد.

امکن به فتح همزه و سکون میم، جمع مکان است.

در این جا قرینه بر عدم دخول است، چون نفرین شاعر بر عدم سقی اراضی منسوب به آنها دلالت دارد و جایی که قرینه بر دخول و عدم دخول وجود نداشته باشد در حتی حکم به دخول می‌شود، چون اکثراً استعمال آن این چنین است. پس در جاهایی که قرینه نباشد حمل بر اکثر می‌شود، اما در الی عکس آن است، چون در استعمالات الی اکثراً داخل نیست. قول صحیح نیز همین است و شیخ شهاب الدین

قرافی (منسوب به قرافه از بلاد مصر) عقیده دارد که این مسئله در حتی بدون خلاف است و حال آن که اختلاف هست و فقط اتفاق در حتی عاطفه است که ما بعدش در ما قبلش داخل است، نه در حتی جاره. لذا بین این دو فرق است، زیرا حتی عاطفه به منزله واو است که بر جمع بین معطوف و معطوف علیه دلالت می‌کند.

ج) از فرق‌های بین حتی و الی این که هر یک از این دو در موارد مخصوصی استعمال می‌شوند؛ موارد الی مثل: «کتبت الی زید و انا الی عمرو»؛ نوشتم به سوی زید. جمله «انا الی عمرو» یعنی نهایت حرکت به سوی عمرو است و در حدیث: «انا بك واليك»، ای: «انا متوثق بك و منتهی الیک» و جمله «من البصرة الی الکوفة» استعمال حتی صحیح نیست. پس گفته نمی‌شود: «کتبت حتی زید الخ». علت منع در دو مثال اول این که حتی وضع شده است تا فعل ما قبلش را به تدریج به مابعدش برساند؛ مانند: «اکلت السمكة حتی رأسها» به خلاف الی که فعل را به مابعدش به طور مطلق می‌کشاند، چه دفعی باشد و چه تدریجی و در مثال اخیر به جهت این است که حتی در افاده معنای انتهای بغایت ضعیف است، به خلاف الی که مخصوص همین معنا می‌باشد. لذا برای مقابله با ابتدا الی آورده می‌شود تا نهایت را بفهماند.

اما مواردی که حتی استعمال می‌شود و الی در آن استعمال نمی‌شود، فعل مضارع منصوب است بعد از حتی واقع می‌شود و ان ناصبه بعد از آن مقدر است، مثل: «سرت حتی ادخلها» ای: «حتی ان ادخلها» و ان با فعل به تأویل مصدر می‌رود، ای: «حتی دخولها»، اما الی در این جا استعمال نمی‌شود پس نمی‌توان گفت: «إلی ادخلها» و این که گفتیم ان ناصبه مقدر است، برای این که عامل در نصب حتی نیست بلکه ان مضمرة است، ولی کوفیون گفته‌اند: منصوب به حتی است. دلیل بطلان قول کوفیون، این که حتی جر دهنده اسم است و آن چه در اسم عمل می‌کند نمی‌تواند عامل در فعل باشد و هم چنین عکس آن هم جایز نیست.

برای حتی که بر مضارع داخل می شود سه معنا ذکر شده است:

۱. معنای مرادف با الی، یعنی انتهای غایت؛

۲. مرادف با معنای کی که تعلیل باشد.

۳. استثنا و مرادف با إِلَّا. مثال اول: آیه: ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾. مثال دوم:

﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ﴾؛ همواره قتال می کردند تا آنها را برگردانند و آیه

﴿هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ...﴾؛ همان هایی بودند که می گفتند بر اطرافیان رسول الله اتفاق

نکند تا پراکنده شوند. حتی معنای علت را افاده می دهد. و قول شما که می گوید:

«اسلم حتی تدخل الجنة». احتمالا دو معنای ذکر شده را می دهد. در آیه ﴿فَقَاتِلُوا آلَ ثِي

تَبَغِي حَتَّىٰ تَنِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ کلمه حتی ممکن است مرادف با الی یا مرادف با کی باشد.

اما سیبویه در جمله «والله لا افعلن الا ان تفعل» الا را به حتی تفسیر کرده است، ای:

«حتی ان تفعل» و ابن هشام خضراوی (منسوب به جزیره خضراء در اندلس) و

ابن مالک به معنای سوم تصریح کرده اند. این مطلب را ابوالبقا از بعضی مفسرین در

آیه ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ نقل کرده است که گفته اند: حتی برای استثناء است ظاهر

در این آیه غایت است، یعنی هاروت و ماروت سحر را به کسی تعلیم نمی دادند تا

وقتی که می گفتند ما برای امتحان آمده ایم. در شعری که ابن مالک نقل کرده بود معنای

استثنا از حتی ظاهر است و آن این است:

ليس العطاء من الفضول سماحةً حتى تجود وما لديك قليل

نیست سماحه و بخشش از زیادی مال مگر این که بخشش کنی در حالتی که مال کمی پیش تو

باشد.

در این شعر حتی را به معنای الا آورده شده است و نیز در شعر امرء القیس حتی به

معنای الا آمده است:

والله لا يذهب شيخي باطلا حتى أبير مالكا وكاهلا

به خدا قسم نابود نمی‌شود خان بزرگ قبیله‌ام مگر این که هلاک کنم قبیله مالک را.

در حدیث شریف: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه...»؛ هر نوزادی بر فطرت زاییده می‌شود مگر این که پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی نمایند. برای استثنا آمده است، چنان چه ابن هشام خضراوی گفته است، زیرا اگر برای انتهای غایت باشد زمان تولد طولانی نیست تا این که برای او ابتداء و انتهای در نظر گرفته شود و نیز برای علت هم نیست چون ولادت علت یهودیت نیست پس ناچار باید به معنی استثناء باشد و لکن مخفی نماند که اگر جمله ویستمّر در تقدیر گرفته شود می‌تواند حتی برای انتهاء غایت باشد «ای کل مولود... یستمّر علی الفطرة الی ان یكون الخ» و لکن مخفی نماند که این توجیه از توجیه قبل بهتر است.

فعل مضارع بعد از حتی در صورتی به ان مقدره نصب داده می‌شود که فعل مضارع به معنای استقبال باشد، چون ان ناصبه زمان استقبال را برای مضارع می‌آورد، پس اگر به معنای حال باشد منصوب به ان مقدره نخواهد بود، ولی اگر نسبت به زمان تکلم، مضارع مستقبل باشد نصب واجب است؛ مثل: «لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى» استقبال «یرجع» نسبت به زمان تکلم است، پس نصب آن واجب است، اما اگر استقبال مضارع نسبت به زمان ماقبل تکلم باشد مثل آیه: «وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ...» که زمان «یقولوا» مدت‌ها گذشته است، ولی نسبت به «زلزال» استقبال است، نه نسبت به تکلم گر نه نسبت به زمان نزول آیه گذشته است و در این صورت دو وجه جایز است:

۱. نصب به تقدیر انّ بنابر این که حتی به معنای واو باشد.

۲. رفع، بنابر این که حتی در فعل مضارع به معنای حتی ابتدائی باشد و در صورت اول فعل مضارع با ان تأویل به مصدر می‌رود و مجرور به حتی است و در صورت دوم، حتی به منزله حرف استیناف است و جمله بعدش مستأنفه خواهد بود و اخبار از

دو چیز می دهد: «زلزال» و «يقول الرسول» و هم چنین رفع مضارع بعد از حتی در صورتی جایز است که به معنای حال باشد، نه استقبال. آن گاه اگر حالیت بالنسبه به سوی زمان متکلم باشد رفع واجب است مثل عبارت: «سرت حتی ادخلها» حتی حرف جر نیست، بلکه ابتدائیه است و این جمله باید زمانی گفته شود که متکلم در حال دخول باشد، ولی اگر حال حقیقی نباشد، بلکه محکی از زمان گذشته باشد، مثل «وَزَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ» در این جا استقبال بالنسبه به زمان گذشته است که در زمان حاضر حکایت می شود. در این صورت در فعل مضارع بعد از حتی دو وجه جایز است:

١. رفع مضارع بنابر این که حتی حرف ابتدائیه باشد.

٢. نصبش بنابر این که زمان گذشته لحاظ نشود و فقط استقبال را منظور نماییم. در قرائت نافع که «حتى يقول» را به رفع خوانده به سبب این است که بین حتی و فعل مضارع جمله اسمیه در تقدیر گرفته است، ای: «حتى حالتهم حينئذ أن الرسول والذين آمنوا معه يقولون» و مراد از «حينئذ» زمان تکلم است. پس «يقولون» در معنای حال استعمال شده است.

قابل توجه این که رفع مضارع بعد از حتی سه شرط دارد:

١. این که مضارع حقیقتاً یا تأویلاً برای حال باشد، (همان طور که گذشت).

٢. این که ماقبل حتی سبب باشد برای مابعدش مانند: «سرت حتى ادخل الباب» و اما «سرت حتى تطلع الشمس»، جایز نیست رفع تطلع؛ زیرا سیر سبب طلوع شمس نمی باشد و هم چنین در جمله: «ما سرت حتى ادخلها»، زیرا عدم سیر علت عدم دخول نیست. پس باید «ادخلها» مرفوع نباشد. هم چنین اگر استفهام باشد مثل: «هل سرت حتى تدخل الدار»، چون سببیت «سرت» مسلم نیست، اما اگر استفهام از عوارض سیر باشد، مثل: «ایهم سار حتى يدخلها» در این جا سیر محقق است، ولی

استفهام از فاعل سیر است. پس شرط رفع محقق است. هم‌چنین «متی سرت حتی تدخل» استفهام از زمان سیر است.

اخفش در مثال: «ما سرت حتی ادخلها» رفع مضارع را جایز دانسته است. (نجم الاثمه رضی گفته است: قال الاخفش يجوز ما سرت حتی ادخلها بالرفع الا ان العرب لم يتكلم به.) دلیل اخفش این است که در اصل فعل سبب بوده و حرف نفی بعداً داخل شده است. شارح رضی فرموده: این توجیه در «هل سرت حتی تدخل» که استفهام از اصل فعل است هم می‌آید. مصنف نیز در تأیید کلام اخفش گفته است. اگر این کلام بر سیبویه عرضه می‌شد او هم رفع مضارع را منع نمی‌کرد و منع او فقط در صورتی می‌بود که نفی فقط بر سبب مسلط باشد که در این صورت هر کسی رفع مضارع را ممنوع می‌داند.

۳. فعل مضارع بعد از حتی در کلام فضله باشد، یعنی یکی از ارکان کلام (مسند و مسند الیه) نباشد و در این هنگام عدمش خللی به کلام نمی‌رساند، مثل مفعول. در حاشیه به نقل از نجم الاثمه گفته است: علت این شرط این است که وقتی فعل بعد از حتی مرفوع می‌آید حرف ابتداست و جایز نیست در این هنگام فعل مضارع خبر واقع شود. پس اگر ما قبل حتی فضله نباشد و مبتدا قرار گیرد بدون خبر باقی می‌ماند. لذا جایز نیست که گفته شود: «سیری حتی ادخلها»، زیرا «سیری» مبتدا و «حتی ادخلها» خبرش محسوب می‌شود، در حالی که خبر واقع شدنش جایز نیست. اگر گفته شود خبر مبتدا در تقدیر می‌باشد؛ یعنی: «سیری حاصل حتی ادخلها» در جواب می‌گوییم چون قرینه‌ای بر حذف خبر نداریم، تقدیرش جایز نیست. هم‌چنین «کان سیری حتی ادخلها» نیز جایز نمی‌باشد، زیرا «کان» از نواسخ است که اسمش «سیری» خواهد بود و خبرش باید «ادخلها» باشد که باز همان محذور پیش می‌آید. اما اگر کان تامه باشد جایز است، زیرا احتیاجی به خبر ندارد و نیز صحیح است که گفته شود: «سیری امس

حتی ادخلها» به رفع فعل مضارع، زیرا در این صورت خبر مبتدا «امس» است و «ادخلها» فضله خواهد بود و این در صورتی است که «امس» متعلق به نفس «سیری» باشد و اگر متعلق به استقرار محذوف باشد رفع مضارع جایز نیست، چون در این صورت «امس» نمی تواند خبر باشد، زیرا محذور سابق پیش می آید.

وجه دوم: حتی عاطفه و به منزله واو عاطفه است. البته واو و حتی از سه جهت با هم فرق دارند:

الف) برای معطوف حتی سه شرط است:

۱. این که معطوف حتی باید اسم ظاهر باشد؛ چنان چه در حتی جاره هم ذکر شد. این شرط را ابن هشام خضراوی گفته است و ندیدم که غیر از او این شرط را ذکر کرده باشد.
۲. اگر معطوف علیه حتی مجموعه ای از افراد باشد باید معطوف، فرد یا افرادی از آن مجموعه باشند؛ مثل: «قدم الحاج حتی المشاة»، اما اگر اسم دارای اجزا باشد معطوف نیز باید جزیی از آن به حساب آید؛ مثل: «اکلت السمكة حتی رأسها» و مثال «اعجبني الجارية حتی حدیثها» برای نظیر جزء است، چون حدیث او به منزله جزء او می باشد. لذا گفته نمی شود: «اعجبني الجارية حتی ولدها»، زیرا «ولد» جزء او حساب نمی شود. ضابط کلی این است که ممکن باشد معطوف را از معطوف علیه استثنا کرد و در هر کجا استثنا ممتنع باشد، عطف آن بر حتی جایز نیست. لذا نمی توان گفت: «اعجبني الجارية حتی وردها»؛ شگفت زده کرد مرا جاریه حتی گل او، چون ممکن نیست گل را از او استثنا کرد. هم چنین «ضربت الرجلین حتی افضلهما»، زیرا استثنا در این جا جایز نیست و مستثنا صریحاً داخل در مستثنا منه نیست. اما قول شاعر: «القی الصحیفة... حتی نعلها» گر چه استثنای نعل از «زاد» جایز نیست، اما منظور شاعر از صحیفة او، شیء ثقیل است که شامل نعل هم می شود و می توانیم آن را چنین استعمال نماییم: «القی ما اثقله».

۳. شرط سوم این که معطوف، غایت برای معطوف علیه باشد در زیاده و یا نقص، مثال اول: «مات الناس حتی الانبياء» در این مثال «الانبياء» از نظر عظمت و زیادی غایت ناس است. مثال دوم: «زارك الناس حتی الحجامون» در این مثال «حجامون» (حجامت کنندگان) از نظر نقص و حقارت انتهای غایت انسان است در قول شاعر:

قهرناکم حتی الکماء؛ فأنتم تهابوننا حتی بنینا الأصاغرا

شکست دادیم حتی شجاعان شما را و از ما ترس دارید؛ حتی از بچه‌های کوچک ما می‌ترسید.

در بیت اول کماة (شجاعان) از نظر عظمت انتهای قوم مخاطب و در بیت دوم «حتی الصغار» از نظر کوچکی و نقص انتهای قوم متکلم است.

ب) فرق دوم بین حتی و واو این که حتی جمله را بر جمله عطف نمی‌کند، به خلاف واو که جمله را بر جمله و مفرد را بر مفرد عطف می‌کند، چون معطوف حتی باید جزیی از معطوف علیه باشد و این امر در جمله امکان ندارد. قول صحیح نیز همین است، ولی ابن سید^۱ (به کسر سین) گمان کرده است که در شعر امرء القیس عطف جمله بر جمله شده است:

سریت بهم حتی تکلّ مطیهم وحتی الجیاد ما یقدن بأرسان

سیر دادم آن جماعت را تا این که خسته شد مرکب‌های آنها در وقتی که کشیده نمی‌شدند به ریسمان‌ها.

او گفته است: جمله «تکلّ» بنابر قول رفع عطف بر جمله «سریت» است. بنابر قول کسانی که «تکلّ» را رفع داده‌اند «سریت» به معنای سیر در شب و «تکلّ» مضارع کلّ است به معنای خستگی. «الجیاد» جمع جواد به معنای اسب نجیب است.

۱. أبو محمد عبدالله السید المتوفی سنة إحدى وعشرين خمسمائة.

«مطی» به معنای مرکب سواری و «یقدن» مضارع مجهول از «وقد یقد» و «ارسان» جمع «رسن» به معنای ریسمان است.

ج) اگر حتی عطف بر اسم مجرور شود، حرف جر تکرار می‌گردد؛ مثل: «حلت علی القوم حتی علی ضارهم» به خلاف واو که گاهی تکرار می‌شود و تکرار آن در حتی این که اگر تکرار نشود، توهم می‌رود که به واسطه حتی مجرور شده است. و این فرق را ابن خباز به طور مطلق ذکر کرده است، اما ابن مالک مخصوص جایی می‌داند که فرق بین جاره و عاطفه معین نباشد نه جایی که از قرینه بدانیم که حتی برای عطف است، مانند: «عجبت من القوم حتی بنیهم»؛ تعجب کردم از قوم حتی از بچه‌های آنها. در این بیت با حتی عطف شده است، بدون این که حرف جر تکرار شود، چون حتی متعین در عطف است. مثال دیگر:

جود یمناک فاض فی الخلق حتی بائس دان بالإساءة دینا

«جود» اسم مصدر به معنای بخشش، «یمیناً» به معنای دست راست، «بائس» اسم فاعل کسی که در سختی قرار گرفته است و «دان» فعل ماضی به معنای عادت کردن و «الاسائه» مصدر باب افعال، به معنای بدی کردن است.

در این شعر «حتی بائس» را عطف بر «فی الخلق» کرده و حرف جر تکرار نشده است، چون حتی متعین در عطف است و اگر حرف جر باشد باید بتوانیم الی را جانشین آن کنیم و این جایز نیست. بیت قبلی نیز همین طور است، اما ابو حیان قول ابن مالک را قبول ندارد و حتی را در این دو مورد جاره می‌داند، چون فقط شرطش را این می‌داند که معطوف جزئی از معطوف علیه باشد و این شرط در این جا موجود است و لذا جمله «اعجبتنی الجاریة حتی ولدها» را ممتنع می‌داند و گفته است: عاطفه بودن در بیت محتمل است. پایان [کلام ابو حیان].

چون در این بیت دو احتمال وجود دارد، نمی‌تواند دلیلی بر گفته ابن مالک باشد.

اما جواب ابن حبان این که شرط مذکور برای حتی جاره در جایی است که معطوف و معطوف علیه صلاحیت داشته باشند تا معطوف بعضی از اجزا و افراد آن باشد، اما اگر این صلاحیت را نداشته باشند این شرط لازم نخواهد بود و به تعبیر مصنف، باید اسمی باشد که صلاحیت از آن فهمیده شود. کلام ابو حیان در این جا صحیح است و ابن مالک هم در همین قسم (در باب حروف جر) این شرط را ذکر کرده است و ابو حیان هم اقرار نموده است و این که ابو حیان گفته است: وقتی در مثال «اعجبني الجارية حتى ولدها...» عطف جایز نباشد در ما نحن فيه هم جایز نیست، مورد قبول نمی‌باشد، زیرا لازم نمی‌آید که در مثال «عجبت من القوم حتى بنیهم» عطف جایز نباشد، برای این که اسم قوم شامل ابنای او هم می‌شود، پس بین این دو مثال فرق است، اما اعتراض ابو حیان به حال خود باقی است، چون در جمله «حتى بنیهم» احتمال جاره بودن موجود است، زیرا در هر یک از حتی عاطفه و جاره شرط است که ما بعد آن داخل در ماقبلش باشد و این شرط در آن جمله وجود دارد. لذا مصنف به نظر ابن مالک استدلال می‌کند و آن این که هر موضعی که صحیح باشد الی در جای حتی قرار گیرد در آن جا عاطفه است و احتمال دارد که جاره باشد. در این هنگام اگر قصد عاطفه بودن حتی را دارد باید حرف جر را ذکر نماید؛ مثل: «اعتكف في الشهر حتى في آخره» به خلاف بیت سابق که الی نمی‌تواند جانشین حتی شود. اما ابن عصفور^۱ عقیده دارد که ذکر جار با حتی بهتر است و واجب نیست مطلقاً ذکر شود.

یک تنبیه

عطف با حتی کم واقع است و اهل کوفه به طور کلی منکر آن می‌باشند. مواردی هم

۱. ابوالحسن علي بن مؤمن بن عليّ النحوي الغضرمي الإشبيلي الأندلسي المتوفى ۹۶۹ هـ، ق (روضات).

که دیده شده، مثل «جاء القوم حتى ابوك» و مثال‌های بعد را حمل بر حتی ابتدائیه کرده‌اند و عاملی در ما بعد حتی برای اسم در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «حتى جاء ابوك و...» اما قول آنها مردود است، زیرا با امکان عدم تقدیر سزاوار نیست تقدیر گرفته شود.

وجه سوم: حتی حرف ابتدا باشد، یعنی بعد از آن به جمله مستقل آغاز می‌شود و جمله مستأنفه خواهد بود و بر جمله اسمیه و فعلیه داخل می‌شود، مثال اول قول جریر:

فما زالت القتلى تمجّ دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل
«قتلی» جمع قتیل و «تمجّ» بر وزن تغذّ؛ ریختن خون، «دجله» نهر معروف عراق و «أشکل» صفت است به معنای رنگ سرخ و سفید در این شعر حتی ابتدائیه بر سر جمله اسمیه داخل شده است و قول فرزدد:

فواعجبا حتى كليب تستبني كأنّ أباه نهشل أو مجاشع
«فواعجبا» واو برای ندبه می‌آید، «کلیب» نام قبیله فرزدد است، «یسب» فعل مضارع و «نهشل» و «مجاشع» نام دو قبیله است.

در این شعر حتی بر جمله اسمیه داخل شده است و قبل از آن باید فعل یا اسمی در تقدیر گرفته شود تا ما بعدش غایت برای آن باشد، ای: «اتوجع لعدم حضورك حتى كليب...».

مثال دوم (بر فعل مضارع داخل شود) آیه شریفه: «حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ» به رفع یقول تا این که جمله مستقلی باشد و حتی حرف ابتدا محسوب گردد و قول حسان بن ثابت:

يغشون حتى ما تهرّ كلابهم لا يسألون عن السّواد المقبل
از مردم پوشیده می‌شوند تا این که به صبا در نمی‌آید سگ‌های آنها و سؤال نمی‌کنند از

جماعت کثیری که به سوی آنها می‌آیند.

«يُغْشُونَ» و تَهَرُّ بِأَلْهَا وِراءِ الْمَهْمَلَةِ مضارع لَهَرَّ و سواد مقبل یعنی جمعیت زیاد رو آورنده.

در این شعر حتی ابتدائیه بر فعل مضارع داخل شده است. مثال جایی که بر فعل ماضی داخل شود آیه: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ...﴾ است. مراد از سیئه قحطی و خشک‌سالی است و مراد از حسنه فراوانی نعمت و رفاه می‌باشد. عبارت: «حتی عفو» حتی ابتدائیه است، ای: «کثروا نسلهم».

ابن مالک گمان کرده است که حتی در این آیه جاره است، تقدیر: «حتی ان عفو» تا فعل تأویل به مصدر رود و حرف جر بر اسم داخل شود، البته قبل از ابن مالک کسی این قول را نگفته است. در آیه: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ گفته است که حتی جاره بوده و داخل بر ادا شده است و ادا در موضع جر می‌باشد. اخفش و جمع دیگر نیز همین را گفته‌اند، اما جمهور نحویون بر خلاف آنها گفته‌اند: حتی حرف ابتداست و ادا به واسطه فعل شرط و با فعل جزا در موضع نصب است، (بنابر اختلافی که در عامل ادا گذشت) و جوابش محذوف است، ای: «امتحنتم» و یا «انقسمتم». شأن نزول آیه در باره جنگ احد می‌باشد، یعنی زمانی که با کفار مقاتله کردید خدا به وعده خود وفا کرد و تا زمانی که از دشمن ترسیدید و بین خود نزاع کردید و امر او را معصیت نمودید، گرفتار شدید (و با اختلاف میان خود چند قسمت شدید).

دلیل بر تقدیر (انقسمتم) قوله تعالی در همین آیه ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ ای انقسمتم قسمین الخ. نظیر همین آیه (در حذف جواب) آیه ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ...﴾؛ چون نجات داده شدند به سوی بیابان پس بعضی از آنها بر ایمان خود باقی ماند و جواب شرط ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ﴾ حذف شده و باید مناسب با مقام در تقدیر

گرفته شود، ای: «انقسمتم الى قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك».

اما قول ابن مالک که گفته است: جواب لقا جمله «فمنهم مقتصد» است، مبنی بر این است که جواب آن بتواند مقرون به فاء باشد، اما این ثابت نشده است و بعضی عقیده دارند که جواب شرط «عصيتم» در آیه اول مذکور است که بعد از واو عاطفه قرار دارد و یا جمله «صرفکم» می باشد که بعد از ثم ذکر شده است. تمام آیه «وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأُمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» لازم می آید که واو و ثم در آن زاید باشد، چون اگر جمله ما بعد واو و ثم جواب شرط باشد ناگزیر دلالت بر معنای دیگر می کند، در حالی که زیادی این دو حرف ثابت نشده است و در شعر امرء القیس که مذکور شد:

سریت بهم حتی تکل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

در بیت اول حتی بر جمله فعلیه و در بیت دوم «حتى الجياد» بر جمله اسمیه داخل شده است بنابر قول کسانی که حتی را ابتدائیه می دانند و فعل بعدش را رفع می دهند. «تکل» مضارع به معنای ماضی آمده است، چون این فعل در گذشته واقع شده است. پس در بیت حکایت از گذشته می باشد و بر همین مبنا مضارع آورده است؛ نظیر: «رأيت زيدا و هو راكب» در این جا جمله حالیه بر طریق حکایت است. البته بنابر قول کسانی که «تکل» را نصب داده اند، به تقدیر: «ان تکل» حتی حرف جر است به معنای الی (انتهای غایت) ای: «تکل بهم الی زمان کلال مطيهم».

در بعضی موارد حتی صلاحیت دارد برای هر سه وجه (جاره، عاطفه و ابتدائیه) بیاید؛ مانند: «أكلت السمكة حتى رأسها» اگر جاره باشد به معنای الی و امکان دارد عاطفه باشد به معنای واو عطف و «رأسها» مفتوح است، چون عطف بر مفعول «السمكة» می باشد. جایز است که حرف ابتدا باشد که اسم بعدش مرفوع خواهد بود،

بنابر این که مبتدایی است که خبرش محذوف است ای: «رأسها اكلت» و معنای جمله بنابر تقدیرهای سه گانه فرق می‌کند.

در قول شاعر اسم بعد از حتی به سه وجه روایت شده است (رفع، نصب و جر):

عممتهم بالتدی حتی غواتهم فکنت مالک ذی غیّ و ذی رشد

بخشش خود را تعمیم دادی حتی گمراهان را. پس مالک اشخاص گمراه و هدایت شده می‌باشی.

«عممتهم» فعل ماضی دارای دو مفعول «النداء» به معنای بخشش، «غواتهم» (به ضمّ غین) جمع غاوی به معنای گمراه است.

در این شعر «غواتهم» بر سه وجه قرائت شده به همان شرحی که در مثال «أكلت السمكة» بیان شد و هم‌چنین در شعر امرء القیس: «حتى نعلها القاهها نعلها» به سه وجه قرائت شده است. البته بین این دو شعر از دو جهت فرق است:

۱. این که رفع «غواتهم» در «حتى غواتهم» قلیل است، زیرا اسم بعد از حتی باید مبتدا باشد و خبرش محذوف و از این وجه لازم می‌آید که آمادگی عامل قبل از حتی قطع شده و لذا در جمله قبل عمل نکرده است پس باید خبرش محذوف باشد. لذا قول بصریون این است که اگر «حتى رأسها» را رفع دهی واجب است خبرش ذکر شود، ای: «رأسها مأکول» و بدون ذکر خبر، رفع اسم بعد از حتی جایز نیست و این اشکال در بیت «حتى نعلها القاهها» وارد نیست، چون «القاهها» می‌تواند خبر «نعلهما» باشد.

۲. این که نصب اسم بعد از حتی در بیت «حتى نعلها» از دو جهت است: یکی این که عطف بر مفعول فعل سابق باشد، یا این که از مصادیق باب اشتغال باشد، یعنی «نعلها» اسم مشتغل عنه به حساب آید که عامل «القاهها» در ضمیر عمل کرده و باید برای آن عامل نصب در تقدیر گرفته شود، ای: «القا النعلین القاهها» به خلاف بیت اول که از یک جهت منصوب است. در مثال «قام القوم حتى زید قام» در اسم بعد از حتی دو وجه

جایز است: رفع و جرّ. اما نصبش جایز نیست، زیرا حتی باید عطف بر اسم منصوب باشد و در این مثال اسم قبل از آن بنا بر فاعلیت، مرفوع است. اما در صورت جر زید، حتی جاره است و در صورت رفع، سه وجه ذکر شده است: مبتداء، عطف بر فاعل قام، فاعل فعل مضمر؛ ای: «قام القوم و حتی قام زید» و جمله بعدش «قام» بنا بر وجه اول «زید مبتدا باشد» خبر است و بنا بر وجه دوم «زید عطف باشد» پس جمله «قام» تأکید است؛ همان طوری که اگر زید مجرور به حتی باشد «قام» بعدش مؤکد «قام القوم» خواهد بود و بنا بر وجه سوم (زید فاعل فعل مقدر باشد) قام مفسر فعل مضمر می باشد.

در مثال «ضربت القوم حتی زید ضربته» بعضی از مغاربه گمان کرده اند که در اسم بعد از حتی فقط دو وجه (رفع و نصب) جایز است و جر جایز نیست. رفعش بنا بر ابتدائیه و نصبش بنا بر تقدیر «ضربت» که ضربت مذکور مفسرش می باشد. علت عدم جواز وجه عطف و جرّ به دلیل این است که براساس این دو وجه، جمله «ضربته» باید مؤکد جمله «ضربت القوم» باشد و چون در جمله اول ضربت به «قوم» تعلق گرفته و در جمله دوم به زید، لذا مؤکد واقع نمی شود.

اما در «حتی نعله»، جایز می دانند که حتی حرف جر باشد، زیرا ضمیر «القاها» به «صحیفه» بر می گردد، نه به نعل. پس «القاها» می تواند تأکید برای «ألقى الصحیفه» باشد و در این صورت ضمیر به «نعل» بر می گردد و گرنه همان اشکال سابق پیش می آید.

البته اگر حتی ابتدائیه باشد جمله بعدش محلی از اعراب ندارد، زجاج و ابن درستویه با این قول مخالفند و گفته اند: مجرور به حتی است. لازمه این قول این است که حتی معنأ در جمله عمل کند، نه لفظأ. پس باید تعلیق از عمل باشد. در صورتی که تعلیق در حروف جر جایز نیست و مخصوص افعال قلوب و نظایر آنها است و حروف جر فقط بر مفرد و بر جمله هایی که تأویل به مصدر می روند داخل می شوند.

اگر بعد از حتی جمله‌ای واقع شود که در اولش آن باشد، به کسر خوانده می‌شود؛ مثل: «مرض زید حتی انهم لا يرجونه»، ولی سایر حروف جر اگر بر جمله داخل شوند آن خوانده می‌شود؛ مانند: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ».

حیث

وطیئ تقول: حوث، وفي الثاء فيهما: الضمّ تشبيهاً بالغايات؛ لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافة؛ لأن أثرها - وهو الجر - لا يظهر، والكسر على أصل التقاء الساكنين، والفتح للتخفيف.

ومن العرب من يعرب حيث، وقراءة من قرأ «مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ»^١ بالكسر تحتلها وتحتمل لغة البناء على الكسر.

وهي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: وقد ترد للزمان، والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وقد تخفض بغيرها كقوله:

(فشد ولم ينظر بيوتا كثيرة) لدى حيث ألفت رحلها أم قشعم

وقد تقع حيث مفعولاً به وفاقاً للفارسي، وحمل عليه «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»^٢ إذ المعنى أنه تعالى يعلم نفس المكان المستحق لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان وناصبها «يعلم» محذوفاً مدلولاً عليه بأعلم، لا بأعلم نفسه، لأن أفعال التفضيل لا ينصب المفعول به، فإن أوّلته بعالم جاز أن ينصبه في رأي بعضهم، و لم تقع اسماً له «أنّ» خلافاً لابن مالك، ولا دليل له في قوله:

إنّ حيث استقرّ من أنت راعي هـ حمى فيه عزّة وأمان

لجواز تقدير حيث خبراً، وحمى اسماً، فإن قيل: يؤدي إلى جعل المكان حالاً في

١. القلم (٦٨) الآية ٤٤.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٢٤.

المكان، قلنا: هو نظير قولك «إِنَّ فِي مَكَّةَ دار زيد» ونظيره في الزمان «إِنَّ فِي يَوْمِ الجمعة ساعة الإجابة».

وتلزم حيث الإضافة إلى جملة، اسميةً كانت أو فعلية، وإضافتها إلى الفعلية أكثر، ومن ثمّ [در نسخه ترجّح] رجح النصب في نحو «جلست حيث زیداً أراه» وندرت إضافتها إلى المفرد كقوله:

(ونظعنهم تحت الكلى بعد ضربهم ببيض المواضي) حيث ليّ العمائم
(أنشده ابن مالك) والكسائي يقيسه، (ويمكن أن يخرج عليه قول الفقهاء «من حيث أن كذا»). وأندر من ذلك أضافتها إلى جملة محذوفة كقوله:

إذا ربة من حيث ما نفخت له أتاه برّيّاها خليل يواصله
أي إذا ربة نفخت له من حيث هبّت، وذلك لأن ربة فاعل بمحذوف يفسره نفخت فلو كان نفخت مضافاً إليه «حيث» لزم بطلان التفسير؛ إذ المضاف إليه لا يعمل فيما قبل المضاف، وما لا يعمل لا يفسر عاملاً. فيه قال أبو الفتح في كتاب التمام: ومن أضاف حيث إلى المفرد أعربها، انتهى. ورأيت بخط الضابطين: أما ترى حيث سهيل طالعا.

بفتح الثاء من حيث وخفض سهيل، وحيث بالضم وسهيل بالرفع، أي موجود، فحذف الخبر.

وإذا اتصلت بها «ما» الكافة ضمّنت معنى الشرط وجزمت الفعلين كقوله:

حيثما تستقم يقدر لك الله نجاحاً في غابر الأزمان

وهذا البيت دليل عندي على مجيئها للزمان.

حَيْثُ

به فتح حاء و سكون ياء و ثاء مثلثه مضموم. در لغت طی گفته می شود: «حوث»؛

چنان چه شاعر گفته است:

یا رب ان کنت لزید ربّاً فابعث له من حوث شئت رکباً

«حیث» و «حوث» مبنی بر ضم است؛ مثل غایات (قبل و بعد)، چون مقطوع
الاضافه‌اند. هنگامی که حیث به جمله اضافه می‌شود کاملاً اضافه است، چون اثر لفظی
حاصل نشده است و اگر مبنی بر کسر باشد به دلیل التقای ساکنین بین ثاء و یاء است و
اگر مبنی بر فتح باشد به سبب خفیف بودن فتح است و طایفه بنو قفعی حیث را اعراب
داده‌اند، یعنی در حال رفع و نصب و جر اعرابش را ظاهر می‌کنند و در آیه
«سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُونَ» بنابر قرائت کسر حیث، احتمال دارد که معرب
بودن آن لحاظ شده باشد. احتمال دیگر این که لغت مبنی بر کسر را در حیث انتخاب
کرده‌اند و به اتفاق همه علما حیث ظرف مکان است. اخفش گفته است: گاهی برای
ظرف زمان هم می‌آید شاعر (طرفه) گفته است: «للفتی عقل یعیش به حیث تهدی
ساقه قدمه»؛ برای جوانمردی عقلی است که به آن معیشت می‌کند زمانی که هدایت
می‌شود. حیث غالباً منصوب است بنابر ظرفیت، یا مجرور به من است. موقعی هم
مجرور به غیر من می‌شود؛ مثل: «لدی حیث القت رحلها أم قشعم»؛ نزد مکانی که أم
قشعم رحل خود را بیفکند.

أم قشعم علم جنس برای حرب است.

در این شعر لدی به حیث اضافه شده است. گاهی نیز به عنوان مفعول به در موضع
نصب واقع می‌شود فارسی با همین قول موافق است در آیه «أَلَلَّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ
رِسَالَتَهُ» بر همین وجه حمل شده است، یعنی حیث مفعول به برای «یعلم» محذوف
است و «اعلم» قرینه‌ای برای فعل محذوف می‌باشد. البته اسم «اعلم» نمی‌تواند ناصب
حیث باشد، زیرا فعل تفضیل، مفعول به نمی‌گیرد، مگر این که تأویل به «عالم» شود که
اسم فاعل است. معنای آیه این است که خداوند بهتر می‌داند نفس مکانی که رسالت را

در آن جا قرار دهد، نه این که خدا عالم به چیزی است که در آن مکان قرار می گیرد. به تعبیر دیگر، مفعول مکان است، نه آن چه در مکان واقع می شود و حیث اسم آن واقع نمی شود، اما ابن مالک می گوید: در شعر:

إِنَّ حَيْثَ اسْتَقَرَّ مِنْ أَنْتَ رَاعِيَهُ هُـ حَمِيٌّ فِيهِ عِزَّةٌ وَأَمَانٌ

به درستی، در مکانی که مستقر شده کسی که چراننده او است قرق گاهی خواهد بود که در او عزت و امان است.

حیث اسم آن واقع شده است.

این بیت ادعای او را ثابت می کند، زیرا امکان دارد حیث خبر مقدم و «حمی» اسم باشد. البته ممکن است اشکال شود که در این بیت اسم و خبر آن ظرف مکان است، چون حیث و «حمی» به معنای قرق گاه، ظرف مکان است. هم چنین لازم می آید مکان در مکان حلول کند، اما جواب این است که این جا مثل «ان في المكة داراً» می باشد، یعنی یکی عام و دیگری خاص است. نظیرش در ظرف زمان در عبارت «ان في يوم الجمعة ساعة الاجابة» در این دو مثال خبر آن محذوف بوده و جار و مجرور متعلق به آن است. تقدیر آن: «ان في مكة دار مستقر و في يوم الجمعة لساعة الاجابة مستقر». از جمله احکام حیث این که لازم الاضافه به جمله اسمیه یا فعلیه است و اکثراً به جمله فعلیه اضافه می شود؛ مثال اول: «اجلس حيث زيد جالس» و اگر در اول جمله مضاف الیه حیث آن باشد به کسر خوانده شود، چون اگر مفتوح باشد. جمله تأویل به مصدر می رود که مفرد است. مثال دوم: «اذهب حيث يذهب زيد» در این دو مثال جمله «زيد جالس» و «يذهب زيد» مضاف الیه حیث می باشد و از جایی که اضافه به جمله فعلیه بیشتر است در مسئله اشتغال ترجیح دارد این که اگر اسم مشتغل عنه بعد از حیث واقع شود عاملش فعل در تقدیر گرفته شود تا این که حیث به جمله فعلیه اضافه شود؛ مثل: «جلست حيث زيداً أراه» تقدیر «إذا زيداً أراه» و اما اضافه حیث به

اسم مفرد نادر است؛ مانند قول شاعر:

ونطعنهم تحت الکلی بعد ضربهم ببيض المواضي حيث ليّ العمام

آنها را به شمشیر می‌زنیم زیر کلیه‌های ایشان بعد از آن که زدیم آنها را به شمشیرهای سفید برنده مکانی که عمامه‌ها را پیچیده‌اند.

«نطعنهم» فعل مضارع متکلم از طعن به معنای نیزه زدن، «کلی» به ضمّ کاف جمع کلیه، «البيض» جمع بیضاء به معنای شمشیر براق، «مواضي» به ضم میم جمع ماضی به معنای برنده، لیّ به فتح لام و تشدید یاء به معنای پیچیدن و «عمام» جمع عمامه است.

در این شعر حیث به اسم مفرد (لیّ) ضافه شده است. کسانی اضافه حیث را به مفرد قیاسی می‌دانند و کمتر از این مورد، اضافه حیث به جمله محذوف است؛ مثل قول شاعر (ابی حیّه النمری):

إذا ربة من حیث ما نفخت له أتاه بریّاها خلیل یواصله

هرگاه باد نرمی بوزد از مکانی که می‌وزد به سوی آن حمار می‌آورد آن را به واسطه بوی خوش باغستان..

«رَبده» به فتح راء و باء به معنای باد ملایم، ما بعد از حیث زاید است، «نفخت» مأخوذ از نفخ وزیدن است و ضمیر له به حمار برمی‌گردد و رِیّا به فتح راء و تشدید یاء به معنای بوی خوش و باء جازه است و ضمیر ها به «الروضه» برمی‌گردد و «یواصله» صفت برای خلیل است.

در این شعر حیث به جمله محذوف (همت) اضافه شده است؛ ای: «من حیث هبت» و علت این تقدیر این است که ربه فاعل فعل محذوف است که جمله بعد از حیث «ما نفخت» آن را تفسیر می‌کند و اضافه حیث به جمله «ما نفخت» ممکن نیست چون لازم می‌آید که نتواند در اسم ما قبل خود (رَبده) عمل کند، زیرا مضاف الیه در ما

قبل خود عمل نمی‌کند، لذا نمی‌تواند مفسر عاملش باشد و لازم می‌آید که ریده بدون عامل باشد.

ابوالفتح در کتاب التمام گفته است: آنهایی که حیث را به اسم مفرد اضافه می‌کنند آن را معرب می‌دانند. پایان.

مشاهده کردم به خط ضبط کنندگان اعراب که در بیت: «أما ترى حيث سهيل طالعاً» اعراب حیث را به نصب ضبط کرده بود و سهیل را به کسر و این تأیید کلام ابوالفتح است، بنابراین که حیث مفعول تری و سهیل مضاف الیه حیث باشد و در همین شعر دیدم که حیث را با ضم و سهیل را با رفع نوشته بودند، بنابر این که حیث مبنی بر ضم و سهیل مبتدای محذوف الخبر باشد، ای: «سهیل موجود» و چون حیث به جمله اضافه شده مبنی بر ضم است.

از جمله احکام حیث این که هر زمان در آخرش ما کافه ملحق گردد معنای شرط در او لحاظ می‌شود و از ادوات شرط می‌گردد و دو فعل شرط و جزا را مجزوم می‌کند؛ مثل قول شاعر:

و حیثما تستقم یقدر لك الله نجاحاً في غابر الأزمان

هر کجا استقامت کردی خداوند برای تو به مقصود رسیدن را در آینده تقدیر می‌کند.

در این بیت حیثما اسم شرط، «تستقم» فعل شرط و «یقدر» جواب شرط است و هر دو مجزوم به حیث می‌باشند و این بیت در نزد من دلیل این است که حیث در ظرف زمان هم استعمال می‌شود.

حرف الخاء المعجمة

خلا

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً جاراً للمستثنى، ثم قيل: موضعها نصب عن تمام الكلام، وقيل: تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه على قاعدة أحرف الجر، والصواب عندي الأول؛ لأنها لا تعدى الأفعال إلى الأسماء، أي لا توصل معناها إليها، بل تزيل معناها عنها؛ فأشبهت في عدم التعدية الحروف الزائدة، ولأنها بمنزلة «إلا» وهي غير متعلقة.

والثاني: أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له، وفاعلها على الحد المذكور في فاعل حاشا، والجملة مستأنفة أو حالية، على خلاف في ذلك، وتقول «قاموا خلا زيداً» وإن شئت خفضت، إلا في نحو قول لبيد:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل (وكل نعيم - لا محالة - زائل)

وذلك لأن «ما» في هذه مصدرية؛ مدخولها يعين الفعلية، وموضع ما خلا نصب فقال السيرافي: على الحال كما يقع المصدر الصريح في نحو «أرسلها العراك» وقيل: على الظرف على نيابتها وصلتها عن الوقت؛ فمعنى «قاموا ما خلا زيداً» على الأول:

قاموا خالين عن زيد، وعلى الثاني: قاموا وقت خلوهم عن زيد، وهذا الخلاف المذكور في محلها خافضةً وناصبية ثابت في حاشا وعدا، وقال ابن خروف: على الاستثناء كانتصاب «غير» في «قاموا غير زيد» وزعم الجرمي والربيعي والكسائي والفارسي وابن جني أنه قد يجوز الجر على تقدير «ما» زائدة، فإن قالوا ذلك بالقياس ففاسد؛ لأن ما لا تزد قبل الجار و المجرور، بل بعده، نحو ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾^١، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ﴾^٢ وإن قالوه بالسمع فهو من الشذوذ بحيث لا يقاس عليه.

خلا

بر دو وجه آمده است:

الف) حرف جر. در این صورت برای استثنا استعمال می شود و مستثنا را جر می دهد؛ مثل: «جاء القوم خلا زيد». در این مثال زيد لفظاً مجرور و محلاً منصوب بوده و در عامل نصب دو قول است:

١. عامل معنوی، یعنی تمامیت کلام از تعلق به چیزی که جار مجرور به آن تعلق می گیرد و ما بعد خلا کلام تامی است، مثل الا استثنائی که به ما قبل تعلق می گیرد. پس زيد بعد از خلا در صدر کلام است.

٢. عامل فعل یا شبه فعل که خلا به آن تعلق می گیرد. پس خلا مانند سایر حروف جر متعلق به ما قبل می شود، اما به نظر مصنف قول اول، حق است، چون حروف جر باعث متعدی شدن فعل می شوند و به واسطه آنها افعال واقع بر اسما مجرور می شود؛ مثل عبارت: «مررت بزيد»، اما خلا افعال را متعدی نمی کند بلکه فعل به واسطه آن از اسم زایل می گردد. پس در این جهت به حروف زايد شباهت دارد و به منزله الا است

١. المؤمنون (٢٣) الآية ٤٠.

٢. آل عمران (٣) الآية ١٥٩.

که به چیزی متعلق نمی‌گردد.

ب) فعل متعدی، که مفعولش را نصب می‌دهد و فاعلش ضمیر مستتری است که مرجع آن بر طبق قاعده‌ای است که در فاعل حاشا ذکر شد، به مصدر فعل یا اسم فاعل برمی‌گردد که مقدم بر آن ذکر شده است؛ مثل: «جائنی القوم ما خلا زیداً» ای: «ماخلا مجيء او جائنی زید» و یا این که ضمیر به «بعض» برمی‌گردد که از قوم استفاده می‌شود ای: «جاء القوم ما خلا بعضهم زیداً» و جمله «خلا زیداً» بنابر قولی جمله مستأنفه است که محلی از اعراب ندارد و بنابر قول دیگر جمله حالیه بوده و محلش نصب است؛ مثل: «قاموا خلا زیداً». در همین مثال امکان دارد که خلا حرف جر باشد، مگر این که ما مصدریه بر آن داخل شود که در این هنگام متعین در فعلیه می‌شود، مثل قول لبید بن عقیل ربیعہ، (شاعر مشهور) که روزی با بنی الکلاب بر پیامبر وارد شد و مسلمان گردید و بعد از آن شعر نگفت، مگر یک شعر و در صد سالگی درگذشت. در اوائل خلافت معاویه در کوفه گفت:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم - لا محالة - زائل

علت عدم جواز جزّ این است که ما مصدریه دلیل فعل بودن خلا می‌باشد و در این صورت جمله در محل نصب است که در عامل نصب سه قول وجود دارد: حال، ظرف و استثنا.

١. صیرا فی قائل قول اول است، چون فعل تأویل به مصدر می‌رود و مصدر حال قرار می‌گیرد؛ مانند: «ارسلها العراق» در این جمله مصدر معرف «ال» حال واقع شده است و اشکال کرده‌اند. مصدر مؤول باید اضافه به ضمیر باشد. پس معرفه است و حال باید نکره باشد. جواب این که نکره بودن حال در غیر مصدر، شرط است، نه در مصدر.

٢. این که نصب جمله بعد از «ما خلا زیداً» بنابر ظرفیت باشد، یعنی ما مصدریه با

صله خود نایب از وقت است؛ مثل: «أتیک قدوم الحاج» در این جا مصدر (قدوم) جانشین وقت شده است، ای: «وقت قدوم الحاج»، وقت به مصدر اضافه شده و بعد از حذف، جانشین شده است. اگر حال باشد تقدیر این است: «قامو خالین عن زید». بنابر تقدیر دوم (ظرفیت): «قاموا وقت خلوهم عن زید» است.

این اقوال مختلف که در خلا در حالت نصبی و جری ذکر شد در حاشا و عداو هم چنین در «ما حاشا» و «ما عدا» هم می آید.

۳. قول ابن خروف و سیبویه در نصب «ما خلا زید» این است که بنابر استثنا منصوب شده است، همان طور که کلمه غیر منصوب می گردد؛ مثل: «قاموا غیر زید». بنابر این قول، باید اسم بعد از «ما خلا» مجرور باشد، چون «ما خلا» به منزله غیر است و غیر به اسم بعدش اضافه می شود.

برخی دیگر مانند: جرمی، ربعی، کسائی و فارسی و ابن جنّی عقیده دارند که اگر کلمه مادر «ما خلا» زاید باشد گاهی اسم بعد از «ما خلا» مجرور می شود، بنابر این که خلا حرف جر باشد، اما در جواب گفته می شود: منظور آنان اگر قیاسی باشد صحیح نیست، زیرا ما زاید قبل از حرف جر واقع نمی شود بلکه بعد از حرف جر می آید؛ مانند: «عَمَّا قَلِيلٍ وَرَبَّمَا يُوَدُّ الدِّينَ»، و آیه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ در این موارد ما بعد از حروف جر (رب، عن و باء) زاید واقع شده است و اگر منظور آنها سماعی باشد، از موارد شاذی است که قابل اعتماد نیست.

حرف الراء

رُبَّ

حرف جر، خلافاً للكوفيين في دعوى اسميته، وقولهم إنه أخبر عنه في قوله:
إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن عاراً عليك، وربّ قتل عار
ممنوع، بل «عار» جار لمحذوف، والجملة صفة للمجرور، أو خبر للمجرور؛ إذ هو
في موضع مبتدأ كما سيأتي.
وليس معناها التقليل دائماً، خلافاً للأكثرين، ولا التكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه
وجماعة، بل ترد للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً.
فمن الأول ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾^١ وفي الحديث «يا ربّ كاسية
في الدنيا عارية يوم القيامة» وسمع أعرابي يقول بعد انقضاء رمضان «يا ربّ صائمه
لن يصومه، ويا ربّ قائمه لن يقومه» وهو مما تمسك به الكسائي على إعمال اسم
الفاعل المجرد بمعنى الماضي، وقال الشاعر:
فياربّ يوم قد لهوت وليلة بأنسة كأنها خطّ تمثال

وقال آخر:

رَبِّمَا أَوْفَيْتَ فِي عِلْمٍ تَرْفَعُنْ ثُوبِي شِمَالَاتٍ
ووجه الدليل أن الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف، والبيتين مسوقان للافتخار، ولا يناسب واحداً منهما التقليل.

ومن الثاني قول أبي طالب في النبي صلى الله عليه وسلم:
وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
وقول الآخر:

أَلَا رَبَّ مَوْلُودَ وَلَيْسَ لَهُ أَبٌ وَذِي وَلَدٍ لَمْ يَلِدْهُ أَبُوانُ
أَوْ ذِي شَامَةِ غِرَاءٍ فِي حَرِّ وَجْهِهِ مَجَلَّةٌ لَا تَنْقُضِي لِأَوَانِ
وَيَكْمَلُ فِي تِسْعٍ وَخَمْسٍ شَبَابِهِ وَيَهْرَمُ فِي سَبْعٍ مَعَا وَثْمَانِ
أَرَادَ عَيْسَى وَآدَمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَالْقَمَرُ
ونظير «رب» في إفادة التكثير «كم» الخبرية، وفي إفادته تارةً وإفادة التقليل أخرى «قد»، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في حرف القاف، وصيغ التصغير، تقول: حجير ورجيل فتكون للتقليل، وقال:

فَوقَ جَبِيلٍ شَامَخَ لَنْ تَنَالَهُ بِقَنَّتِهِ حَتَّى تَكَلَّ وَتَعْمَلَا
وقال لبيد:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهة تصفرّ منها الأنامل
إلا أن الغالب في «قد» والتصغير إفادتهما التقليل، و«رب» بالعكس.
وتنفرد ربّ بوجوب تصديرها، ووجوب تنكير مجرورها، ونعته إن كان ظاهراً، وإفراده وتذكيره، وتمييزه بما يطابق المعنى إن كان ضميراً، وغلبة حذف معذاتها ومضيتها، وإعمالها محذوفة بعد الفاء كثيراً، وبعد الواو أكثر، وبعد بل قليلاً، وبدونهنّ أقل، كقوله:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع
(فألهيته عن ذى تائم محول)
وقوله:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه
ثمال اليتامى عصمة للأدامل
وقوله:

.....
بل بلد ذى ضعد وآكام
وقوله:

رسم دار وقفت في طلله
كدت أقضي الحياة من طله
وبأنها زائدة في الإعراب دون المعنى؛ فمحلّ مجرورها في نحو «رب رجل صالح
عندي» رفع على الابتدائية، وفي نحو «ربّ رجل صالح لقيت» نصب على المفعولية،
وفي نحو «ربّ رجل صالح لقيته» رفع أو نصب، كما في قولك «هذا لقيته» ويجوز
مراعاة محله كثيراً وإن لم يجز نحو «مررت بزيد وعمرًا» إلا قليلاً، قال:

وسنّ كسنيق سناءً وسنّما
ذعرت بمدلاح الهجير نهوض
فعطف «سنما» على محل سنّ، والمعنى ذعرت بهذا الفرس نوراً وبقرة عظيمة.
وسنيق: اسم جبل بعينه، وسناء: ارتفاعاً.
وزعم الزجاج وموافقوه أن مجرورها لا يكون إلا في محل نصب، والصواب ما
قدمناه.

وإذا زيدت «ما» بعدها فالغالب أن تكفها عن العمل، وأن تهيئها للدخول على
الجمل الفعلية، وأن يكون الفعل ماضياً لفظاً ومعنى، كقوله:

ربّما أوفيت في علم
ترفعن ثوبي شمالات
ومن إعمالها قوله:

ربّما ضربة بسيف صقيل
بين بصرى وطعنة نجلاء
ومن دخولها على الاسمية قول أبي داود:

ربّما الجامل المؤبّل فيهم وعسنا جيج بينهنّ المهار
وقيل: لا تدخل المكفوفة على الاسمىة أصلاً، وإن «ما» في البيت نكرة موصوفة،
والجامل : خبر لهو محذوفاً، والجملة صفة لما.

ومن دخولها على الفعل المستقبل قوله تعالى : ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^١ وقيل: هو
مؤول بالماضي، على حد قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾^٢ وفيه تكلف؛ لافتضائه أن
الفعل المستقبل عبّر به عن ماضٍ متجاوز به عن المستقبل، والدليل على صحة
استقبال ما بعدها قوله:

فإن أهلك فربّ فتى سيبكي عليّ مهذب رخص البنان
وقوله:

يا ربّ قائلة غداً يا لهف أمّ معاوية
وفي ربّ ستّ عشرة لغة: ضم الراء، وفتحها، وكلاهما مع التشديد والتخفيف،
والأوجه الأربعة مع تاء التأنيث ساكنة أو محرّكة ومع التجرد منها؛ فهذه اثنتا عشرة،
والضم والفتح مع إسكان الباء، وضم الحرفين مع التشديد ومع التخفيف.

رُبّ

بنابر قول جمهور حرف جر است، ولي كوفيون ادعا کرده اند که اسم و مبنی بر فتح
است. برای انشای تقلیل و تکثیر می آید. مرحوم رضی هم قول آنها را تأیید کرده است
و ربّ را نظیر کم می داند و این که در شعر ابی العلاء بن کعب گفته اند: ربّ مبتدا واقع
شده، ممنوع است و آن شعر این است:

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن عاراً عليك، وربّ قتل عار

١. العجر (١٥) الآية ٢.

٢. ق (٥٠) الآية ٢٠.

گفته‌اند ربّ مبتدا، قتل مضاف الیه و عار خبرش می‌باشد. پس باید ربّ اسم باشد، نه حرف. این استدلال باطل است، زیرا عار خبر مبتدای محذوف (هو) است ای: «هو عار» و این جمله صفت جار مجرور (ربّ قتل) است و یا «ربّ قتل» مبتدا و جمله خبرش خواهد بود.

در باره معنای رب چند قول است:

اول: این که دائم برای تقلیل می‌آید.

دوم: عکس این قول (دائم برای تکثیر) است.

سوم: رضی الدین گفته است: برای تقلیل وضع شده است، اما مجازاً در تکثیر هم استعمال می‌شود، به حدی که معنای حقیقی آن به حساب می‌آید. لذا مصنف می‌گوید: «بل ترد للتکثیر كثيراً» مثل قوله تعالی ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾؛ زیادی از آنهایی که کافرند دوست داشتند این که مسلمان باشند. در حدیث نیز آمده است: «یا ربّ کاسیة فی الدّٰنیا عاریة یوم القیامة؛ چه بسیار پوشیده‌شدگانی که در آخرت عریان می‌باشند».

شنیده شده است که اعرابی بعد از انقضای ماه رمضان می‌گفت: «یا ربّ صائمه لن یصومه، ویا ربّ قائمه لن یقومه»؛ چه بسیار روزه‌داران که مثل آن روزها نخواهند داشت و چه بسیار عبادت کنندگانی که بعد از ماه رمضان آن عبادت را نخواهند داشت.

کسانی با این حدیث استدلال کرده است به این که اسم فاعل عاری از لام که به معنای گذشته باشد عمل می‌کند، زیرا در این جا «صائمه» و «قائمه» به عنوان مفعول در ضمیر متصل عمل کرده است، چون اگر مفعول نباشد باید مضاف الیه باشد و در این صورت از ضمیر کسب تعریف می‌کند و رب که فقط بر اسم نکره داخل می‌شود و نباید بر معرفه داخل گردد. پس باید گفت ضمیر ها مفعولش خواهد بود، نه مضاف

الیه و در مفعول عمل کرده است.

و قول امرء القیس:

فیاربّ یوم قد لهوت ولیلة بأنسة كأنها خطّ تمثال

چه بسیار روز و شبی که بازی و تفریح کردم با زن مانوسه که گویا در زیبایی خط تمثال بود.
شاعر دیگر گفته است:

ربّما أوفیت فی علم ترفعن ثوبی شمالات

چه بسیار که مثل کوهی بر کارهای بزرگ مسلط شدم که بادهای شمال جامه‌های مرا بالا می‌برد.

از سیاق این دو بیت شعر استفاده می‌شود که رب برای تکثیر آمده است، زیرا آیه، حدیث و قول اعرابی در مقام انذار بوده و بیت اول و دوم در مقام افتخار است که با آن عمل‌ها مباهات می‌کند. البته هیچ یکی از قراین تناسبی با تقلیل ندارند. اما جایی که رب برای تقلیل است، قول ابی طالب، شیخ البطحاء، در وصف رسول خدا است:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال الیتامی عصمة للأرامل

بسا مرد سفید رویی که طلب باران شد به برکت روی او که این صفت دارد و فریادرس یتیمان و پناهنده اشخاص محتاج است.

منظور آن توصیف رسول الله ﷺ بوده و رب هم برای تقلیل آمده است.

مثال دیگر برای تقلیل، قول شاعر است:

ألا ربّ مولود ولیس له أب	وذی ولد لم یلده أبوان
وذی شامة غراء فی حرّ وجهه	مجلّلة لا تنقضي لأوان
ویکمل فی تسع وخمس شبابه	ویهرم فی سبع معاً وثمان

آگاه باشید بسا مولودی که پدر ندارد و بسا صاحب فرزندى که از پدر و مادر زائیده نشده است و بسا صاحب نقطه و خال سیاهی که در روی او قرار دارد و هیچ‌گاه برطرف نمی‌شود و

کامل می‌شود جوانی در نه روز و پنج روز که چهارده باشد و نقص پیدا می‌کند در هفت و هشت روز که پانزده روز باشد (مراد شاعر ماه است که در چهارده روز، کامل می‌شود و پانزده روز ناقص).

در این شعر کلمه رب در چند مورد برای تقلیل آمده و مراد از مولودی که پدر ندارد حضرت عیسی است و صاحب فرزندى که از پدر و مادر زاییده نشده است حضرت آدم عليه السلام کم خبریه در افاده تکثیر نظیر رب است، مثل: «و کم قرية اهلکناهم» و قد مثل رب است که گاهی مفید تقلیل است و زمانی افاده تکثیر که در حرف قاف خواهد آمد، و نیز صفت‌های تصغیر هم برای تقلیل می‌آید؛ مثل: «حجیر» تصغیر «حجر» و «رجیل» تصغیر «رجل».

البته صیغه‌های تصغیر شده، تحقیر و کوچکی را افاده می‌دهد، به خلاف رب و کم که برای قلت در عدد و کمیت است، نه کیفیت. پس بین آنها فرق است. شاعر گفته است:

فویق جبیل شامخ لن تناله بقنّته حتی تکلّ وتعملا

در این شعر «فویق» تصغیر «فوق» و «جبیل» تصغیر «جبل» و «شامخ» مرتفع و «قنّه» سر کوه و نیل به معنای رسید، است. در این شعر «فویق» و «جبیل» برای تعظیم است. لبید شاعر نیز گفته است:

وکل أناس سوف تدخل بینهم دویهیه تصفّر منها الأنامل

در این شعر «دویهیه» تصغیر «داهیه» می‌باشد که برای تعظیم است، اما صیغه تصغیر و قد بیشتر برای تقلیل می‌آید و کمتر برای تکثیر است و رب عکس آن می‌باشد.

شایان توجه است که رب در میان حروف جر و اموری که دلالت بر تکثیر و تقلیل می‌کند دارای خصوصیتی است:

۱. واجب است در صدر کلام باشد. پس ما بعدش در ماقبلش عمل نمی‌کند.
 ۲. مجرورش باید نکره باشد.
 ۳. اگر مجرورش اسم ظاهر باشد باید برای او صفت بیاورند.
 ۴. اگر مجرورش ضمیر باشد باید همیشه مفرد و مذکر باشد و برای آن ضمیر تمیز بیاورند که مطابق معنا باشد، نه مطابق ضمیر؛ مثل: «رَبَّةٌ رجلاً و رَبَّةٌ رجلین و رَبَّةٌ رجلاً و رَبَّةٌ امرأةً».
 - کوفیون ادعا کرده‌اند که «رَبَّهما رجلین» و «رَبَّهما امرأةً» نیز شنیده شده است، اما این استعمال نادر است.
 ۵. فعلی که با رب متعدی می‌شود و رب به آن تعلق می‌گیرد غالباً فعل ماضی محذوف است.
 ۶. عمل کردن رب محذوف بسیار است و حذف آن گاهی بعد از فاء و زمانی بعد از واو است که از فاء بیشتر می‌آید و بعد از بل کمتر از فاء است. در غیر موارد مذکور هم واقع می‌شود، ولی بسیار کم است؛ مثال اول، قول امرء القیس:
- فَمَثَلُكَ حَبْلِي قَدْ طَرَقَتْ وَ مَرَضِعُ فَالْهَيْتِهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحَوَّلِ
- ای «فَرَبِّ مَثَلُكَ حَبْلِي» و «حَبْلِي» به معنای زن حامله و «مَرَضِعُ» به معنای زن شیر دهنده است. مثال دوم، قول ابی طالب علیه السلام:
- «وَأَبْيَضُ يَسْتَسْقِي الْغَمَامَ بَوَّجْهَهُ...» ای: «وَرَبُّ أَبْيَضُ» مثال سوم، (بعد از بل، محذوف می‌شود) قول شاعر است: «بَلْ بَلَدٌ ذِي صَعْدٍ وَ أَكَامٍ» ای: «بَلْ رَبُّ بَلَدٍ». «صَعْدُ» جمع صعود و «إِكَامُ» جمع «اکم» است (مثل جبال و جبل) به معنای تل‌های سنگ است و صعود به معنای گردنه است.
- مثال چهارم: «رَسْمٌ دَارٌ وَقَفْتُ فِي طَلَلِهِ»، ای: «رَبُّ رَسْمٍ دَارٍ»؛ بسا آثار خانه که بر آثار خراب شده آن ایستادم.

۷. گاهی رب لفظاً زاید می‌آید، یعنی عمل نمی‌کند، اما از نظر معنا زاید نیست.

۸. اعراب موضع مجرور به رب مختلف است: گاهی رفع است بنابر ابتدا، مثل: «رب رجل صالح عندي» رجل، مبتدا و عندي خبرش. زمانی هم نصب است، مثل: «رب رجل صالح لقيت» بنابر این که رجل مفعول مقدم «لقيت» باشد و موقعی هم هر دو احتمال وجود دارد؛ مانند: «رب رجل لقيته» از مصادیق باب اشتغال است و باید برای رجل عامل در تقدیر گرفته شود: ممکن است مبتدا باشد تا رجل خبرش و احتمال دارد تقدیر فعل باشد تا این که رجل مفعولش قرار گیرد و منصوب باشد و فعل مذکور مفسر فعل محذوف گردد.

۹. اسمی که برای مجرور رب تابع آورده می‌شود، برای رعایت اعراب محل، بسیار است، نظیر: «رب رجل كان و امرئة» به رفع امرئه عطف بر محل رجل می‌باشد که محلاً مبتدا است. اگر چه در جمله «مررت بزید و عمراً» جایز نیست که عمرو بر محل زید عطف شود که محلاً مفعول «مررت» است، مگر در موارد قلیل. هم‌چنین بقیه حروف جر که عطف بر محل مجرور اندک است و گاهی رب محذوف است، اما عطف بر محل مجرور می‌شود؛ مثل قول امرء القیس:

وسنّ كسنيق سناء وسنّما ذعرت بمدلاح الهجير نهوض

و بسا گاو وحشی که مثل کوه کوچک و بسا گاوی مثل کوه بلند و ثوری که ترسیدم بر او از اسبی که زیاد عرق می‌کرد و سریع السیر بود.

ای «و ربّ»، «سنّ» بکسر به معنای گاو وحشی، «سنّیق» بر وزن سجّیل به معنای جبل، «سناء» به معنای بلندی، «ذعرت» ماضی متکلم به معنای ترس و «مدلاح» به معنای اسبی است که زیاد عرق می‌کند و «هجیر» بر وزن شریف، یعنی شیء متروک و «نهوض» به معنای اسب سریع السیر است.

در این شعر «سنّما» عطف بر محل سنّ شده است.

زجاج و موافقین وی عقیده دارند که همیشه محل مجرور رب نصب است و اگر عامل نصب نباشد باید در تقدیر گرفته شود، اما این قول تکلف آور است، زیرا بدون تقدیر، کلام قابل توجیه است و اگر در آخر رب، ما زایده واقع شود در اغلب موارد عمل نمی‌کند و رب را آماده می‌کند تا لفظاً و معنأً بر جمله فعلیه (فعل ماضی) داخل شود؛ مثل قول شاعر:

رَبِّمَا أَوْفَيْتَ فِي عِلْمٍ تَسْرِفَعْنَ ثَوْبِي شِمَالَاتِ

در این شعر ربما بر فعل ماضی داخل شده است که جمله فعلیه است و از مواردی که ربما عمل کرده و بر مفرد داخل شده، قول شاعر است:

رَبِّمَا ضَرْبَةً بِسَيْفٍ صَقِيلٍ بَيْنَ بَصْرَى وَطَعْنَةِ نَجْلَاءِ

بسا ضربتی که به شمشیر جلا داده شده در میان اطراف بصرا واقع شده است. در این شعر ربما عمل کرده و «ضربة» را جر داده است. از جمله مواردی که بر جمله اسمیه داخل شده قول ابو دؤاد است:

رَبِّمَا الْجَامِلُ الْمُؤَبَّلُ فِيهِمْ وَعِنَا جِيجَ بَيْنَهُنَّ الْمَهَارِ

ربما با تخفیف به جهت ضرورت شعری. و «الجامل» اسم عده‌ای شتر است که همراه ساربان باشد. «المؤبَّل» به معنای فیء و خراج است. «عناجیج» جمع عنجوج به معنای اسب با نجابت. «مهار» جمع مَهْرَه و به معنای کرّه اسب است.

در این شعر ربما داخل بر جمله اسمیه (الجامل مؤبَّل فیهم) شده است دیدگاه سیبویه و جماعت کثیری از نحویون این است که ربما بر جمله اسمیه داخل نمی‌شود و این که در شعر مذکور مانکره بر جمله اسمیه داخل شده و ربّ بر مانکره داخل شده است و «الجامل» خبر برای مبتدای محذوف است و مجموع جمله، صفت برای ما است. تقدیر: «رب شیء هو الجامل الخ».

از مواردی که ربّ مکفوفه (وربما) داخل بر مضارع شده، این آیه است: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ

الَّذِينَ كَفَرُوا». بعضی گفته‌اند: «یودّ» فعل مضارع است و تأویل به فعل ماضی شده است، چون اگر مضارع محقق الوقوع باشد برای مبالغه به معنای ماضی برمی‌گردند، مثل: «وَتُفَخَّ فِي الصُّورِ» که نفخ در آینده است، اما بدلیل مسلم بودن آن به صورت فعل ماضی آورده شده است. البته این توجیه جز تکلف فایده دیگر ندارد، زیرا احتیاج به دو تأویل دارد: اراده ماضی از «یودّ» و این که ماضی مجازاً مستقبل باشد. دلیل صحت وقوع مستقبل بعد از رب قول شاعر است:

فإن أهلك فربّ فتى سيبكى عليّ مهذب رخص البنان
در این شعر فعل مستقبل (سیبکی) بعد از ربّ آمده است و نیز هند زوجه ابی سفیان گفته است:

يا ربّ قائلة غداً يا لهف أمّ معاوية
«قائلة» بعد از ربّ آمده که برای زمان آینده است، به دلیل غداً. درباره ربّ، شانزده لغت آمده است: ۱. ربّ به ضمّ راء. ۲. ربّ به فتح راء. ۳. ربّ به ضمّ راء و تخفیف. ۴. به فتح راء و تخفیف و همین چهار وجه با تاء تأنیث ربّه و چهار وجه با تاء تأنیث متحرکه، جمعاً دوازده لغت می‌شود که چهار لغت دیگر، فتح راء، با ضمّ راء و باء، ضمّ راء و تشدید باء و فتح راء و تشدید راء است.

فرق این چهار صورت با چهار صورت اول این که حرکت راء بدون باء لحاظ می‌شد و در این چهار وجه حرکت آن دو با هم ملاحظه می‌شود.

حرف السين المهملة

السين المفردة

حرف يختصّ بالمضارع، ويخلصه للاستقبال، وينزل منه منزلة الجزء؛ ولهذا لم يعمل فيه مع اختصاصه به، وليس مقتطعاً من «سوف» خلافاً للكوفيين، ولا مدّة الاستقبال معه أضيق منها مع سوف خلافاً للبصريين، ومعنى قول المعربين فيها «حرف تنفيس» حرف توسيع، وذلك أنها تقلب المضارع من الزمن الضيق - وهو الحال - إلى الزمن الواسع وهو الاستقبال، وأوضح من عبارتهم قول الزمخشري وغيره «حرف استقبال» وزعم بعضهم أنها قد تأتي للاستمرار لا للاستقبال، ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخِرِينَ﴾^١ الآية، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاؤُ مِنْ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ﴾^٢ مدعياً أن ذلك إنما نزل بعد قولهم ﴿مَا وَلَاهُمْ﴾ قال: فجاءت السين إعلماً بالاستمرار لا بالاستقبال، انتهى. وهذا الذي قاله لا يعرفه النحويون، وما استند إليه من أنها نزلت بعد قولهم ﴿مَا وَلَاهُمْ﴾ غير موافق عليه، قال الزمخشري: فإن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن

١. النساء (٤) الآية ٩١.

٢. البقرة (٢) الآية ١٤٢.

المفاجأة للمكروه أشدّ، والعلم به قبل وقوعه أبعد عن الاضطراب إذا وقع، انتهى. ثم لو سلم فالاستمرار إنما استفيد من المضارع، كما تقول «فلان يقري الضيف ويصنع الجميل» تريد أن ذلك دأبه، والسين مفيدة للاستقبال؛ إذ الاستمرار إنما يكون في للمستقبل، وزعم الزمخشري أنها إذا دخلت على فعل محبوب أو مكروه أفادت أنه واقع لا محالة، ولم أر من فهم وجه ذلك، ووجهه أنها تفيد الوعد بحصول الفعل؛ فدخولها على ما يفيد الوعد و الوعيد مقتض لتوكيده وتثبيت معناه، وقد أوماً إلى ذلك في سورة البقرة فقال في ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾^١؛ ومعنى السين أن ذلك كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين، وصرح به في سورة براءة فقال في ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾^٢؛ السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة؛ فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد إذا قلت «سأنتقم منك».

«س» حرفی است که فعل مضارع را مخصوص زمان آینده می‌کند و بعد از دخول به منزله جزیی از مضارع به حساب می‌آید، به همین جهت عمل لفظی در مضارع ندارد با این که از حروف مختصه فعل مضارع است. نظر کوفیون این است که از کلمه سوف گرفته شده است، یعنی مخفف سوف است، اما دیگران «س» را مستقل از سوف می‌دانند. از نظر بصریین سین دلالت کمتری نسبت به سوف برای استقبال دارد. پس اگر گفته شود: «سوف اضرب» یعنی در آینده دوری و «سا ضرب» یعنی در آینده نزدیک، ولی از نظر دیگران فرقی ندارد.

معنای قول نحویون که گفته‌اند حرف تنفیس است، مرادشان معنای توسیع است، چون فعل مضارع را از زمان حال که مضیق است به زمان استقبال توسعه می‌دهد.

۱. البقرة (۲) الآية ۱۳۷.

۲. التوبة (۹) الآية ۷۱.

عبارت زمخشری در ادای این معنا روشن تر است، زیرا او از حرف سین تعبیر به حرف استقبال کرده است.

بعضی عقیده دارند که گاهی سین برای استمرار بدون استقبال می آید و آیه: ﴿سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ﴾ در باره کسانی نازل شده که وقتی به مدینه می آمدند از ترس مسلمانان می گفتند ما مسلمان هستیم و هر گاه به قوم خود بر می گشتند، می گفتند: بر دین شما هستیم.

جمعی گفته اند: سین برای استمرار آمده، نه برای استقبال و نیز آیه: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ﴾ را مورد استدلال برای ادعای خود قرار داده است. توضیح این که گفته است. اول آیه ﴿مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ﴾ نازل شد، سپس آیه: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ پس چگونه می تواند برای استقبال باشد، لذا سین برای استمرار است که آنها (یهود و نصارا) بر این گفته استمرار خواهند داشت.

اما وجهی برای این قول در میان نحویین شناخته نشده است و این که آیه: ﴿مَا وَلَّاهُمْ﴾ جلوتر از «سَيَقُولُ» نازل گردیده مورد پذیرش نیست و لذا زمخشری سؤال و جوابی در این جا مطرح کرده است و آن این که اخبار خداوند از قول کفار که در آینده قبل از وقوع تغییر قبله خواهند گفت: ﴿مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ...﴾ چه فائده و نتیجه ای دارد؟ در جواب گفته است: فائده این است که مسلمین برای حرف های آنان آمادگی داشته باشند، زیرا اگر قبل از وقوع، اخبار داده نمی شد برای مسلمانان ناراحتی بیشتری پیش می آمد و از گفته آنها مسلمانان مضطرب می شدند. پایان کلام زمخشری.

از گفته زمخشری به دست می آید که «سَيَقُولُ» قبل از «مَا وَلَّاهُمْ» نازل گردیده است، پس سین برای استقبال است و از فعل مضارع استمرار استفاده می شود، همان طوری که گفته می شود: «فلان يقرئ الضيف ويصنع الجميل»؛ فلان کس پذیرایی می کند

مهمانان را و چیزهای خوب درست می‌کند، از فعل مضارع استمرار فهمیده می‌شود و این فعل روش دائمی او محسوب می‌گردد و سین مفید است برای استمرار چون دلالت بر استقبال می‌کند و استمرار ملازم با استقبال است و زمخشری خیال کرده است که هر وقت سین داخل بر فعلی شود که محبوب یا مکروه انسان باشد افاده می‌دهد که آن فعل حتماً واقع خواهد شد، ولی تا این زمان کسی را که وجه این قول را فهمیده باشد پیدا نکردم و شاید وجه‌اش این باشد که هر وقت فعل به شکل مذکور باشد، سین و سوف آن فعل را به عنوان وعده و وعید در می‌آورد، چون اخبار به وقوع آن فعل از ناحیه خداوند صادق است.

زمخشری به این مطلب در آیه ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ اشاره کرده و گفته است: معنای سین این است که این فعل ثابت است و ناگزیر واقع خواهد شد، گرچه تأخیر شود و در آیه: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ تصریح کرده است که سین افاده می‌دهد که وجود رحمت حتمی خواهد بود و معنای وعده الهی را تأکید می‌کند همان طوری که در افعال مکروه و ناپسند وعید الهی را تأکید می‌کند مثل: «سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ».

سوف

مرادفة للسین، أو أوسع منها، على الخلاف، وكأن القائل بذلك نظر إلى أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى، وليس بمطرد، ويقال فيها «سف» بحذف الوسط، و «سو» بحذف الأخير، و «سی» بحذفه وقلب الوسط ياء مبالغة في التخفيف، حكاها صاحب المحكم.

وتنفرد عن السین بدخول اللام عليها نحو ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾^١

وبأنها قد تفصل بالفعل الملقى، كقوله:

وما أدري وسوف إخال أدري أقوم آل حصن أم نساء

سوف

حرف است و معنای آن مرادف با معنای سین است. بنابر قولی معنای سوف وسیع تر از سین است و در معنای سین هم گفته شد. گویا نظر آنها این است که زیادی حروف دلالت بر زیادی معنا می کند، اما این قاعده در همه جا نمی آید. در سوف چند تلفظ دیگر هم وجود دارد: سیف (به حذف واو)، سو (به حذف فاء)، و سی (به حذف فاء و قلب واو به یاء به جهت مبالغه در تخفیف). این مطالب را صاحب کتاب المحکم حکایت کرده است. فرق بین سوف و سین در دو امر است:

۱. دخول لام بر سوف؛ مثل: «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى».
۲. گاهی سوف از فعل مدخولش فاصله می گیرد به سبب فعلی که از عمل ملغی شده است، مثل قول شاعر:

وما أدري وسوف إخال أدري أقوم آل حصن أم نساء

در بحث ام گذشت و در این جا شاهد در فعل ملغی شده از عمل که (اخال) که فاصله شده است بین سوف و فعل مضارع متکلم (ادری) و سوف و اخال هر دو مضارع متکلم وحده است.

سی

من «لا سیما» - اسم بمنزلة مثل وزناً ومعنى، وعينه في الأصل واو، وتثنيته سيان، وتستغني حينئذ عن الإضافة كما استغنت عنها مثل في قوله:

والشَّرَّ بالَشَّرِّ عند الله مثلاً

.....

واستغنوا بتثنيته عن تثنية سواء، فلم يقولوا سواءان إلا شاذاً كقوله:

فيا ربّ إن لم تقسم الحبّ بيننا
سواءين فاجعلني على حبّها جلداً
وتشديد يائه ودخول «لا» عليه ودخول الواو على «لا» واجب، قال ثعلب: من
استعمله على خلاف ما جاء في قوله:

(ألا رب يوم صالح لك منهما) ولا سيّما يوم بدارة جلجل

فهو مخطئ، انتهى.

وذكر غيره أنه قد يخفّف، وقد تحذف الواو، كقوله:

فه بالعقود وبالأيمان، لا سيما عقد وفاء به من أعظم القرب
وهي عند الفارسي نصب على الحال، فإذا قيل «قاموا لا سيما زيد» فالنائب قام،
ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو، ولوجب تكرار «لا» كما تقول «رأيت زيدا لا مثل
عمرو ولا مثل خالد» وعند غيره هو اسم للالتبرئة، ويجوز في الاسم الذي بعدها
الجرّ والرفع مطلقاً، والنصب أيضاً إذا كان نكرة، وقد روي بهن:

ولا سيّما يوم

.....

والجر أرجحها، وهو على الإضافة، وما زائدة بينهما مثلها في «أيما الأجلين
قُضِيَتْ»^١ والرفع على أنه خبر لمضمّر محذوف، و«ما» موصولة أو نكرة موصوفة
بالجملة، والتقدير: ولا مثل الذي هو يوم، أولاً مثل شيء هو يوم، ويضعفه في نحو
«ولا سيّما زيد» حذف العائد المرفوع مع عدم الطّول، وإطلاق «ما» على من يعقل،
وعلى الوجهين ففتحة سىّ إعراب؛ لأنه مضاف، والنصب على التمييز كما يقع التمييز
بعد «مثل» في نحو «وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»^٢ و«ما» كافة عن الإضافة، والفتحة بناء

١. القصص (٢٨) الآية ٢٨

٢. الكهف (١٨) الآية ١٠٩.

مثلها في «لا رجل» وأما انتصاب المعرفة نحو «ولا سيما زيداً» فمنعه الجمهور، وقال ابن الدهان: لا أعرف له وجهاً، ووجه بعضهم بأن «ما» كافة، وأن «لا سيما» نزلت منزلة إلا في الاستثناء، ورُدَّ بأن المستثنى مخرج، وما بعدها داخل من باب أولى، وأجيب بأنه مخرج مما أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها، وعلى هذا فيكون استثناء منقطعاً.

سَيِّ

به كسر سين و تشديد ياء، که از «لا سَيِّما» گرفته شده و اسم است به منزله مثل وزناً و معنا عین الفعل آن در اصل واو بوده و تثنیه آن «سَيَّان» است.

نحویون گفته اند: در هر جا که باید سواء را تثنیه بیاورند به جای آن «سَيَّان» را استعمال می کنند، و در موارد شاذ و نادر استعمال شده است، مثل قول شاعر:

فيا ربّ إن لم تقسم الحبّ بيننا سواءين فاجعني على حبّها جلدا

ای پروردگار من اگر دوستی را بین ما به طور مساوی قسمت نکرده ای پس مرا بر دوستی او قوی و ثابت قرار ده.

در این شعر کلمه «سَيَّان» استعمال شده است و در هنگام تثنیه از اضافه شدن بی نیاز می شود؛ مانند کلمه «له الشر بالشر مثلاً» در سَيِّ باید یاء مشدّد باشد و همیشه لا بر آن داخل شود که «لا سَيِّما» استعمال می گردد و دخول واو هم بر «لا سَيِّما» واجب است، مثل قول امرء القیس:

ألا رب يوم صالح لك منهما ولا سَيِّما يوم بدارة جلجل

«جلجل» نام محلی است که آب جمع می شود و مرکب اضافی است.

در این بیت استعمال سَيِّ به تشدید است و لادر اولش با واو آمده است. ثعلب گفته است: باید در همه جا استعمال «لا سیما» همین طور باشد و کسی که مخالف این را

بیاورد خطا کرده است. غیر ثعلب گفته‌اند: گاهی یاء سی تخفیف داده می‌شود؛ مثل قول شاعر:

فه بالعقود وبالأيمان، لا سيما عقد وفاء به من أعظم القرب

وفاکن به عقدها و قسم‌ها وفاکن خصوصاً به عقدی که وفا از بزرگ‌ترین مقربات الهی است.

فه امر است از «وفی یفی» و در آخرش هاء سکت آمده است.

در این شعر «لا سیما» بدون واو آمده و باء مخفف است. محل اعراب «لا سیما» در

نزد فارسی نصب است بنابر حالیت و ناصب در «سیما» فعل است در مثل: «قاموا

لا سیما زید» ناصب «لا سیما»، «قاموا» می‌باشد، ای: «قاموا حالکونهم غیر مماثلة لزید»

اما این قول صحیح نیست، زیرا اگر «لا سیما» حال باشد دو اشکال وارد می‌شود:

۱. این که واو در اول «لا سیما» ممتنع می‌شود، چون حال مقرر واو قبول نمی‌کند،

پس گفته نمی‌شود: «جاء زید وراکباً».

۲. لازم است که لا تکرار شود، زیرا هر زمان که لا بر خبر یا صفت یا حال داخل

شود باید لا در اسم‌های بعد تکرار گردد؛ مثل: «زید لاقائم و لاقائد و مررت بزید

لاقائم و لاقائل» رأیت زیداً لا مثل عمرو ولا مثل بکر».

اما از دو اشکال جواب داده شده است که باید به حواشی مراجعه شود.

اما در نزد غیر فارسی، سی اسم برای لا «تبرئة؛ نفی جنس» است. پس باید منصوب

باشد و اما اسمی که بعد از «لا سیما» واقع می‌شود سه وجه در آن جایز است:

(أ) رفع، بنابر این که خبر مبتدای محذوف باشد.

(ب) جر یعنی مضاف الیه باشد و در این وجه فرقی بین نکره بودن و معرفه بودن

نیست.

(ج) این که منصوب باشد بنابر تمیزیّت. در این شرط است که معرفه باشد و در

شعر امرء القیس «ولا سیما یوم بداره...» در یوم هر سه وجه می‌آید. روایت هم شده

است و از میان این سه وجه، جزّ اوجه است، بنابر این که ما در سیما زایده بوده و سیّ اضافه به یوم شده باشد. بنابر این ما زایده بین مضاف و مضاف الیه واقع شده است؛ مثل آیه: ﴿أَيُّهَا الْأَجَلَيْنِ﴾ ایّ به اجلین اضافه شده و ما زایده بین مضاف و مضاف الیه قرار گرفته است.

اما وجه رفع بنابر این که یوم خبر برای ضمیر محذوف باشد ای: «لا سیما هو یوم». بنابر این وجه، ما در سیما موصوله است و ممکن است نکره باشد که جمله «هو یوم» صفت او است.

تقدیر بنابر وجه اول: «ولا مثل الذی هو یوم» بنابر وجه دوم: «و لا مثل شیء هو یوم» به جای ما در اول الذی و در دوم شیء گذاشته می شود و این توجیه در مثال «لا سیما زید» تضعیف می شود، زیرا حذف عاید در صورتی که صله طولانی باشد جایز نیست و در این جاصله «ما» طولانی است. علت دیگر این که ما موصوله بر زید اطلاق شده است که از ذوی العقول است و ما برای غیر ذوی العقول می آید. بنابر دو وجه جزّ و نصب، حرکت سیّ حرکت اعراب خواهد بود، چون در اول اضافه شده است و اضافه از مختصات اسم است و نیز در وجه رفع بر ما اضافه شده است.

اما وجه سوم که اسم بعد از سیما منصوب باشد، بنابر تمیزیت است، چون کلمه سیّ و مثل از مبهمات است و احتیاج به تمیز دارد؛ مانند: «وجننا بمثله ورداً» براساس این وجه ما در سیما کافه خواهد بود که سیّ را از اضافه باز می دارد. لا در «لا سیما» برای نفی جنس است که با اسم خود مرکب شده و مبنی بر فتح است و اگر اسم بعد «لا سیما» معرفه باشد نمی تواند تمیز باشد، زیرا جمهور نحو یون تمیز بودن اسم معرفه را ممنوع می داند. ابن دهان واسطی (متوفی ۶۱۲) گفته است. اگر اسم بعد از «لا سیما» معرفه باشد برای نصبش وجهی پیدا نکردم و بعضی وجه نصب را گفته اند. ما کافه است و «لا سیما» به منزله الاّ است و اسم بعدش بنابر استثنا، منصوب است، اما این

وجه باطل است و زید در «لا سیما» زیداً داخل است و اگر استثناء باید خارج می‌بود چون جمله «جائنی القوم لا سیما زید» فعل آن زید را به طریق اولی در بر می‌گیرد و جواب داده شده به این که در حکم اول، زید با ما قبلش در حکم مساوی بود، اما حکم در زید قوی‌تر بعد از «لا سیما» شد از این جهت پس استثنای شده از ما قبل و در این صورت استثنای انقطاعی خواهد بود.

سواء

تكون بمعنى مستوٍ، ويوصف بها المكان بمعنى أنه نصف بين مكانين، والافصح فيه حينئذ أن يقصر مع الكسر نحو ﴿مَكَاناً سُوءٍ﴾^۱ وهو أحد الصفات التي جاءت على فعل كقولهم «ماء روي» و «قوم عدي» وقد تمدّ مع الفتح أو بكسر أو بضمّ و كلاهما مع القصر و قرئ بهما و يوصف به غير المكان فيجب أن تمدّ مع الفتح نحو «مررت برجل سواء والعدم».

وبمعنى الوسط، وبمعنى التام، فتمدّ فيهما مع الفتح، نحو قوله تعالى: ﴿فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾^۲، وقولك «هذا درهم سواء».

وبمعنى القصد، فتقصر مع الكسر، وهو أغرب معانيها، كقوله:

فلأصرفن سوى حذيفة مدحتي لفتى العشى وفارس الأحزاب
ذکره ابن الشجري.

وبمعنى مكان أو غير، على خلاف في ذلك، فتمدّ مع الفتح وتقصر مع الضمّ ويجوز الوجهان مع الكسر، وتقع هذه صفة واستثناء كما تقع غير، وهو عند الزجاجي وابن مالك كغير في المعنى والتصرف، فتقول «جاءني سواك» بالرفع على الفاعلية، و

۱. طه (۲۰) الآية ۵۸.

۲. الصفات (۳۷) الآية ۵۵.

«رأيت سواك» بالنصب على المفعولية، و «ما جاءني أحد سواك» بالنصب والرفع وهو الأرجح، وعند سيبويه والجمهور أنها ظرف مكان ملازم للنصب، لا يخرج عن ذلك إلا في الضرورة، وعند الكوفيين وجماعة أنها ترد بالوجهين، ورُدَّ على من نفى ظرفيتها بوقوعها صلة، قالوا: «جاء الذي سواك» وأجيب [در نسخه و اجيب] بتقدير سوى خبراً لهو محذوفاً أو حالاً لثبت مضمراً كما قالوا: «لا أفعله ما أن حراء مكانه» ولا يمنع الخبرية قولهم «سواءك» بالمد والفتح، لجواز أن يقال: إنها بنيت لضافتها إلى المبني كما في غير.

تنبيه

يخبر لسواء التي بمعنى مستوي عن الواحد فما فوقه، نحو «لَيْسُوا سَوَاءً»^١ لأنها في الأصل مصدر بمعنى الاستواء، وقد أجزى في قوله تعالى «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ»^٢ كونها خبراً عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ، وما بعدها فاعل على الأول ومبتدأ على الثاني وخبر على الثالث، وأبطل ابن عمرو الأول بأن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله، والثاني بأن المبتدأ المشتمل على الاستفهام واجب التقديم، فيقال له: وكذا الخبر، فإن أجاب بأنه مثل «زيد أين هو» منعناه وقلنا له: بل مثل «كيف زيد» لان «أُنْذِرْتَهُمْ» إذا لم يقدر بالمفرد لم يكن خبراً، لعدم تحمله ضمير سواء، وأما شبهته فجوابها أن الاستفهام هنا ليس على حقيقته، فإن أجاب بأنه كذلك في نحو «علمت أزيد قائم» وقد أبقى عليه استحقاق الصدرية بدليل التعليق، قلنا: بل الاستفهام مراد هنا، إذ المعنى علمت ما يجاب به قول المستفهم: أزيد قائم، وأما في الآية ونحوها فلا استفهام ألبته، لا من قبل المتكلم ولا غيره.

١. آل عمران (٣) الآية ١١٣.

٢. البقرة (٢) الآية ٦.

سواء

اسم است به معنای مستوی. کیفیت استعمالش مختلف است: گاهی به فتح سین، زمانی با الف ممدوده و موقعی با الف مقصوره قرائت شده است. برای مکان صفت آورده می‌شود؛ مثلاً «مکاناً سوی» به معنای مکانی است که بین دو نصف تساوی باشد و نصف بر وزن حسن، صفت مشبّه است و در این هنگام لغت فصیح به کسر سین است و در آخرش الف مقصوره است (سوی) که بر وزن فعل به کسر فاء مثل قولهم «ماءٌ روای ماء» است.

یکی از مواردی که صفت بر وزن فعل آمده است و هم‌چنین قوم عدی عدا و روی هر دو صفت است بر وزن فَعَلَ و گاهی با سین مفتوحه و یا مضمومه و یا مکسوره و الف ممدوده در می‌آید. در این صورت صفت برای مکان نیست؛ مثل: «مررت برجل سواء هو والعدم».

قسم سوم این که به معنای وسط بیاید؛ مانند آیه: «سَواءِ الْجَحِيمِ» ای: «وسط الجحیم».

قسم چهارم این که به معنای تام بیاید؛ مثل: «هذا درهم سواء» ای: «درهم تام». ظاهراً در قسم سوم و چهارم باید به فتح سین و مدّ الف آخر باشد.

قسم پنجم این که به معنای قصد بیاید و این معنا دورترین معانی سواء است و در این قسم، سین کسره داده شده و در آخرش الف مقصوره است؛ مثل قول شاعر: «فلأصرفن..»؛ پس هر آینه مبالغه می‌کنم قصد کردن حذیفه را به مدح کردن تا این که برگردانم مدح خود را برای جوان روزگار و سواران جنگ. در این شعر سواء به معنای قصد آمده است. این معنا را ابن شجری ذکر کرده است.

قسم ششم به معنای مکان یا غیر می‌آید. بنابر خلافتی که بین سیبویه و دیگران هست. در مثال‌هایی که می‌آید بعضی گفته‌اند: سواء به معنای غیر است و سیبویه و

جمهور گفته‌اند: به معنای ظرف مکان است. به هر حال سین در سواء باید مفتوح و الف آخر آن ممدود باشد. حال اگر سین مکسور باشد در الف دو وجه جایز است. بنابر قول آنهایی که سواء را به معنای غیر می‌دانند، مثل غیر صفت واقع می‌شود؛ نظیر: «جائنی زید سواء اخوك»؛ زید آمد که آن زید سواء برادرت بود. مثل غیر برای استثناء هم می‌آید؛ مانند: «جائنی القوم سواء زید». در نزد زجاج و ابن مالک در معنا و اعراب مثل غیر است پس در مثال «جائنی سواءك» به رفع سواء بنابر این که فاعل است و «رأيت سواءك» ینصب بنابر این که مفعول است و در جمله «ما جائنی احد سواءك» دو وجه جایز است: رفع سواء، بنابر این که بدل از فاعل باشد و این ارجح است و نصب آن بنابر این که مثل غیر استثناء باشد، که هرگاه برای استثناء می‌آید اعراب مستثنا را می‌گیرد. اما در نزد سیبویه و جمهور نحویون، سواء در این مثال‌ها ظرف مکان است که ظرفیت ملازم با آن است. پس معنای «جاء القوم سواء زید»، «مکان زید» است. از ظرفیت خارج نمی‌شود، مگر در صورتی که ضرورتی پیش بیاید. علتش را مرحوم رضی گفته است که چون در اصل صفت برای ظرف مکان بوده، اگر صفت بدون موصوف ذکر شود باید آثار موصوف در او موجود باشد و آثار موصوف نصب (بنابر ظرفیت) است؛ اگرچه در هنگام معنا ظرفیت از او سلب می‌شود.

نظر کوفیون این است که سواء در این مثال‌ها گاهی برای ظرف مکان و زمانی به معنای غیر می‌آید، بدون ظرفیت و قول آنها این که سواء را فقط به معنای غیر می‌دانند مردود است، زیرا جمله، موصول واقع می‌شود؛ مانند: «جائنی الذی سواءك» و صله موصول باید جمله باشد و یا این که مثل جار مجرور و ظرف تأویل به جمله برود. پس اگر ظرف نباشد مفرد خواهد بود و نمی‌تواند صله موصوله واقع شود؛ چون صله مفرد واقع نمی‌شود، اما جواب داده شده است به این که خبر مبتدای محذوف است، ای: «جائنی الذی هو سواءك» یا این که حال است برای ثبت و مجموع حال و عاملش

صله موصول خواهد بود؛ مثل «ما افعله ما أن حراء مکانه».

حراء اسم کوهی در مکه است و ما مصدریه است «ان حراء» فاعل برای فعل محذوف (ثبت) است، یعنی انجام نمی‌دهم مادامی که کوه حراء در جای خود ثابت باشد. فعل حذف گردیده و فاعل به جای خود باقی است و در مثال مذکور فعل ثبت حذف شده و حال باقی مانده است.

ممکن است کسی بگوید: اگر سواء خبر است، چرا به رفع (سواؤک) خوانده نمی‌شود جواب این که اضافه به اسم مبنی کاف خطاب شده است، پس مضاف هم مبنی گردیده، همان طوری که غیر اگر به مبنی اضافه شود، یعنی کاف خطاب پس مضاف هم مبنی می‌شود.

تنبیه

سواء که به معنای مستوی هست، خبر برای مبتدایی واقع می‌شود که به معنای واحد و بالاتر از آن باشد؛ مثل آیه «سَوَاءِ الْجَحِيمِ» که سواء خبر برای «لیس» است و اسمش ضمیر جمع است که بر اکثر از واحد دلالت دارد، چون سواء در اصل مصدر از امور نسبی است که باید دو شیء و یا اشیا باشد و این که خبر مفرد می‌آید، به این دلیل است که مصدر بوده و هنگامی که مصدر خبر واقع می‌شود به حالت مفرد است، اگر مبتدا جمع باشد. در آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ» در کلمه سواء سه وجه جایز است:

۱. خبر از ما قبلش «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» باشد.
۲. خبر برای ما بعدش، یعنی جمله «أَنْذَرْتَهُمْ» که تأویل به مصدر می‌رود (انذار هم) محسوب می‌شود.
۳. این که مبتدا باشد و ما قبلش خبر.

ما بعد کلمه سواء ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ بنا بر وجه اول فاعل برای سواء است و بنا بر وجه دوم مبتدا و بنا بر وجه سوم خبر برای مبتداست. ابن عمرو ن وجه اول را باطل می‌داند زیرا اگر سواء خبر و «انذرتهم» فاعلش باشد لازم می‌آید که ما قبل استفهام ﴿سواء﴾ در آن عمل کند و استفهام از صدریت بیفتد، چون در این صورت صدر جمله سواء است و «انذرتهم» فاعلش. وجه دوم را هم باطل می‌داند، چون بر این وجه ما بعد سواء مبتداست و اگر استفهام باشد واجب است تا بر خبر مقدم شود و در این توجیه خبر مقدم شده است. با این استدلال وجه سوم هم باطل است، زیرا اگر استفهام خبر باشد واجب است بر مبتدا مقدم شود و اگر ابن عمرو ن بگوید که وجه سوم مثل «زید این هو» خبر زید مؤخر شده با این که استفهام دارد؟ در جواب گفته می‌شود این جا خبر، جمله «این هو» است و استفهام (این) بر خبر خود مقدم شده است و در ما نحن فیه خبر مفرد و استفهام است که مؤخر شده است و اگر جمله «انذرتهم» بدون تأویل خبر باشد صحیح نیست، زیرا جمله خبر، رابط ندارد. پس بنا بر قول او هر سه وجه باطل است.

اما جواب از اصل شبهه ابن عمرو ن این که در آیه، استفهام حقیقی نیست بلکه هدف از استفهام معنای تسویه است. پس در این صورت استفهام صدارت طلب نخواهد بود و اگر او جواب نقض بدهد به این صورت که در جمله «علمت أزيد قائم» استفهام حقیقی نیست، چون با وجود «علمت» منافات دارد که «أزيد قائم» استفهام حقیقی باشد، ولی صدر طلب است، به دلیل این که «علمت» را از عمل تعلیق کرده است، اما در جواب او می‌گوییم: در این مثال استفهام حقیقی است و «علمت» متعلق به جواب استفهام می‌باشد، ای: «علمت» جواب «هذا الاستفهام». اما در آیه اصلاً استفهامی وجود ندارد، نه از طرف متکلم و نه از طرف غیر متکلم.

حرف العين المهملة

عَدَا

مثل خلا، فيما ذكرناه من القسمين، وفي حكمها مع «ما» والخلاف في ذلك، ولم يحفظ سيبويه و شذوذ من المفسرين فيها إلا الفعلية.

عدا مثل خلاست و تمام احكامی که برای خلا ذکر شد در عدا هم می آید و آن این که تقسیمش به حرف جر، فعل و دخول ما بر آن هم چنین خلاف سيبويه در این که بعد از دخول ما اعرابش چه می شود و... البته سيبويه و عده قلیلی از مفسرین، فقط احکام فعل بودن عدا را ذکر کرده اند و شاید آنها به دلیل نون وقایه که در آخر عدا می آید آن را تنها فعل می دانند؛ مثل «عدانی».

على

على وجهين:

أحدهما: أن يكون حرفا، وخالف في ذلك جماعة، فزعموا أنها لا تكون إلا اسماً، ونسبوه لسيبويه، ولنا أمران: أحدهما قوله:

تحنّ فتُبدي ما بها من صباية وأخفي الذي لو لا الأسى لقضاني

أي لقضى عليّ، فحذفت «عليّ» وجعل مجرورها مفعولاً، وقد حمل الأخفش على ذلك ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا﴾^١ أي على سر، أي نكاح، وكذلك ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^٢ أي على صراطك.

والثاني: أنهم يقولون «نزلت على الذي نزلت» أي عليه كما جاء ﴿وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾^٣ أي منه.
ولها تسعة معانٍ:

أحدها: الاستعلاء، إما على المجرور وهو الغالب نحو ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾^٤ أو على ما يقرب منه نحو ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾^٥ وقوله:

تشبّ لمقرورين يصطلينانها وبات عن النار الندى والمحلّق

وقد يكون الاستعلاء معنوياً نحو ﴿وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ﴾^٦ ونحو: ﴿فَضَّلْنَا بَغْضَهُمْ عَلَى بَغْضٍ﴾^٧.

الثاني: المصاحبة كمع نحو ﴿وَأَتَى أَمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾^٨، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^٩.

الثالث: المجاوزة كعن كقوله

إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبني رضاها

١. البقرة (٢) الآية ٢٣٥.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٦.

٣. المؤمنون (٢٣) الآية ٣٣.

٤. المؤمنون (٢٣) الآية ٢٢.

٥. طه (٢٠) الآية ١٠.

٦. الشعراء (٢٦) الآية ١٤.

٧. البقرة (٢) الآية ٢٥٣.

٨. البقرة (٢) الآية ١٧٧.

٩. الرعد (١٣) الآية ٦.

أي عني، ويحتمل أن «رضى» ضمن معنى عطف، وقال الكسائي: حمل على نقيضه وهو سخط، وقال:

في ليلة لا نرى بها أحداً يحكي علينا إلا كواكبها

أي عنا، وقد يقال ضمن يحكي معنى ينم.

الرابع: التعليل كاللام، نحو ﴿لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُم﴾^١ أي لهدايته إياكم، وقوله:

علام تقول الرمح يُثْقِلُ عاتقي إذا أنا لم أطعن إذا الخيل كرت

الخامس: الظرفية كـ«في» نحو ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ﴾^٢ ونحو ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيَّانٍ﴾^٣ أي: في زمن ملكه، ويحتمل أن ﴿تَتْلُوا﴾ مضمن معنى تتقول؛ فيكون بمنزلة ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ﴾^٤.

السادس: موافقة من نحو ﴿إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾^٥.

السابع: موافقة الباء نحو ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ﴾^٦ وقد قرأ أبي بالباء، وقالوا: اركب على اسم الله.

الثامن: أن تكون زائدة للتعويض، أو لغيره:

فالأول كقوله:

إن الكريم وأبيك يعتمل إن لم يجد يوماً على من يتكل

أي: من يتكل عليه، فحذف «عليه» وزاد «على» قبل الموصول تعويضاً له، قاله

١. البقرة (٢) الآية ١٨٥.

٢. القصص (٢٨) الآية ١٥.

٣. البقرة (٢) الآية ١٠٢.

٤. الحاقة (٦٩) الآية ٤٤.

٥. المطففين (٨٣) الآية ٢.

٦. الأعراف (٧) الآية ١٠٥.

ابن جني، وقيل: المراد إن لم يجد يوماً شيئاً، ثم ابتدأ مستفهماً فقال: على من يتكل؟ وكذا قيل في قوله:

ولا يؤاتيك فيما ناب من حدث إلا أخو ثقة، فانظر بمن تثق
إن الأصل فانظر لنفسك، ثم استأنف الاستفهام، وابن جني يقول في ذلك أيضاً: إن
الأصل فانظر من تثق به، فحذف الباء ومجرورها، وزاد الباء عوضاً، وقيل: بل تم
الكلام عند قوله فانظر، ثم ابتدأ مستفهماً، فقال: بمن تثق؟
والثاني قول حميد بن ثور:

أبى الله إلا أن سرحة مالك على كل أفنان العضاء تروق
قاله ابن مالك، وفيه نظر؛ لأن «راقه الشيء» بمعنى أعجبه، ولا معنى له هنا، وإنما
المراد تعلو وترتفع.

التاسع: أن تكون للاستدراك والإضراب، كقولك: فلان لا يدخل الجنة لسوء
صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله تعالى، وقوله:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزئته بجانب قوسى ما بقيت على الأرض
على أنها تعفو الكلوم، وإنما نوكل بالأدنى، وإن جلّ ما يمضي
أي على أن العادة نسيان المصائب البعيدة العهد، وقوله:
بكلّ تداوينا فلم يشف ما بنا على أن قرب الدار خير من البعد
ثم قال:

على أن قرب الدار ليس بنافع إذا كان من تهواه ليس بذي ودّ
أبطل بعلی الأولى عموم قوله «لم يشف ما بنا» فقال: بلى إن فيه شفاء ما، ثم أبطل
بالثانية قوله «على أن قرب الدار خير من البعد».

وتعلّق على هذه بما قبلها عند من قال به كتعلق حاشا بما قبلها عند من قال به؛
لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب والإخراج، أو هي خبر لمبتدأ

محذوف أي والتحقيق على كذا، وهذا الوجه اختاره ابن الحاجب، قال: ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق، ثم جيء بما هو التحقيق فيها. والثاني من وجهي على: أن تكون اسماً بمعنى فوق، وذلك إذا دخلت عليها من، كقوله:

غدت من عليه بعد ما تمّ ظموها (تصل وعن قبض بزياء مجهل)
وزاد الأخفش موضعاً آخر وهو أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين
لمسمى واحد، نحو قوله تعالى ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾^١، وقول الشاعر:
هوّن عليك؛ فإنّ الأمور بكفّ الإله مقاديرها
لأنه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل في غير باب ظن وفقد وعدم، لا يقال «ضربتني» ولا «فرحت بي».

وفيه نظر؛ لأنها لو كانت اسماً في هذه المواضع لصحّ حلول «فوق» محلها، ولأنها لو لزمت اسميتها كما ذكر لزم الحكم باسمية إلى في نحو ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾^٢، ﴿وَأَضْمُكُمْ إِلَيْكُمْ﴾^٣، ﴿وَهَرِّزْ إِلَيْكُمْ﴾^٤. وهذا كله يتخرج إما على التعلق بمحذوف كما قيل في اللام في «سقياً لك» وإما على حذف مضاف، أي هوّن على نفسك، واضمم إلى نفسك. وقد خرّج ابن مالك على هذا قوله:

وما أصحاب من قوم فأذكّره
إلا يزيدهم حبّاً إليّ هم
فادّعى أن الأصل يزيدون أنفسهم، ثم صار يزيدونهم، ثم فصل ضمير الفاعل

١. الأحزاب (٣٣) الآية ٣٧.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٦٠.

٣. القصص (٢٨) الآية ٣٢.

٤. مريم (١٩) الآية ٢٥.

للضرورة وأخر عن ضمير المفعول، وحامله على ذلك ظنه أن الضميرين لمسمى واحد، وليس كذلك؛ فإن مراده أنه ما يصاحب قوماً فيذكر قومه لهم إلا ويزيد هؤلاء القوم قومه حباً إليه؛ لما يسمعه من ثنائهم عليهم، والقصيدة في حماسة أبي تمام.

ولا يحسن تخريج ذلك على ظاهره كما قيل في قوله:

قد بت أحرسني وحدي ويمنعي صوت السباع به يضبحن والهام
لأن ذلك شعر؛ فقد يستسهل فيه مثل هذا، ولا على قول ابن الأنباري إن «إلى»
قد ترد اسماً؛ فيقال «انصرفت من إليك» كما يقال «غدوت من عليك» لأنه إن كان
ثابتاً ففي غاية الشذوذ، ولا على قول ابن عصفور إن إليك في «وَأَضْمُ إِلَيْكَ»^١ إغراء،
والمعنى خذ جناحك، أي عصاك، لأن إلى لا تكون بمعنى خذ عند البصريين، ولأن
الجناح ليس بمعنى العصا إلا عند الفراء وشذوذ من المفسرين.

على

بر دو وجه می آید:

وجه اول: حرف. برخی در حرف بودن علی مخالفت کرده‌اند و آن را فقط اسم به
معنای فوق (ظرف) می‌دانند و این قول را به سیبویه نسبت داده‌اند. اما کسانی که علی
را حرف می‌دانند برای اثباتش دو دلیل آورده‌اند:

١. قول عروة الجزام:

تحنّ فتبدي ما بها من صباية وأخفي الذي لو لا الأسى لقضاني

آن شتر ناله می‌کند با تمام آن چه با او هست ظاهر می‌سازد و پنهان می‌سازم چیزی را که اگر

نبود....

«تحنّ» مضارع حنّ به معنای ناله کردن است.

در این شعر علی حذف شده و مجرورش مفعول قضائی قرار گرفته است: ای: «لَقَضَى عَلَيَّ» و این دلیل بر حرف بودن آن است، به دو جهت:

الف) این که قضا به واسطه علی متعدی می‌شود. پس باید حرف جرّ محذوف باشد.

ب) اگر علی به معنای فوق باشد باید ظرف حذف شود و ضمیر متکلم جانشین آن باشد و این شاذّ است و نمی‌توان محذوف را حمل بر شاذّ کرد.

اخفش در آیه: «وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا» گفته است: تقدیر: «علی سر» است که «تواعدوهم» به وسیله علی متعدی شده است. «سر» به معنای نکاح است، ای: «علی نکاح» و در آیه: «لَا تَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» گفته‌اند: تقدیر «علی صراطک» بوده است، زیرا معنای «لا قعدن»، «لا عترض» است که متعدی به علی می‌شود.

۲. جمله‌ای است که عرب‌ها مثال می‌آورند: «نزلت علی الذی نزلت». در این جمله «الذی» موصول است و «نزلت» متکلم وحده، صله موصول و احتیاج به ضمیر رابط دارد که باید مجرور به علی باشد، همان حرفی که موصول را مجرور کرده است. پس تقدیر: «نزلت علی الذی علیه» است، یعنی نازل شدم بر کسی که نازل شدی بر آن. همان طوری که در آیه: «وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ» «منه» فرض می‌کند، در جمله مذکور هم باید علی حرف جر باشد تا بتواند ضمیر رابط را جر بدهد.

معانی علی

برای علی نه معنا ذکر کرده‌اند:

۱. استعلاء، به معنای طلب علوّ بر همان اسمی که مدخول علی است، نحو: «وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ» یعنی بر انعام و کشتی حمل گردیده می‌شوند در آیه استعلاء بر انعام و کشتی از کلمه علی استفاده می‌شود و گاهی بر مکان مجاور مجرور

است نحو قوله تعالى ﴿أَوْ أَجِدْ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ ای اجد من كان على قرب النار. وقول شاعر:

وبات على النار الندى والمحلّق
.....

بیتوته کرد بر آتش شخص با کرامت. والمحلّق: کسی که آتش برافروخته است. در این بیت مقصود از استعلاء استعلاء بر مکان اطراف نار است نه بر خود مجرور که نار باشد و گاهی مراد از استعلاء طلب علو معنوی است نحو «ولهم علیّ ذنب» یعنی آنها بر من استعلاء دارند به جهت گناهی که انجام داده‌ام و نحو قوله تعالى ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

در این آیه مراد از علی علو معنوی می‌باشد.

۲. مصاحبه، مرادف با مع است، مانند آیه: ﴿وَأَتَىٰ أَمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ ای: «وآتی المال مع حبه» و آیه: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾، ای: «مع ظلمهم».

۳. مجاوزه، مرادف عن، نظیر قول شاعر:

إذا رضيت عليّ بنو قشير
لعمر الله أعجبنی رضاها

در این شعر علی به معنای عن است (عنّی)، چون رضیت به عن متعدی می‌شود و احتمال دارد که معنای لطف در «رضیت» تضمین شده باشد. پس علی بر معنای خود باقی می‌ماند، ای: «علیّ لطف». کسانی گفته است: «رضیت» به معنای «سخطت» آمده است، ای «سخطت علیّ» پس علی بر معنای خود باقی است.

شاعر دیگر گوید:

في ليلة لا نرى بها أحداً
يحكي علينا إلا كواكبها

در شبی که هیچ کس را نمی‌بینی که حکایت کند بر ما، مگر ستارگان آن شب را.

در این شعر علی به معنای عن است. البته بعضی گفته‌اند: معنای «نم» در آن لحاظ شده است که مأخوذ از «نم» به معنای سخن چین است.

۴. تعلیل، به معنای لام، مثل آیه: ﴿وَلْتَكْبُرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمْ﴾ ای: «لما هداکم»
 علی معنای تعلیل را افاده می‌دهد و قول شاعر:

علام تقول الرّمحُ يُثقل عاتقي إذا أنا لم أطعن إذا الخيل كرت
 «علام» در اصل «علی ما» بوده و علیت را افاده می‌دهد، یعنی برای چه گمان می‌کنی
 که نیزه سنگینی گردنم هست....

۵. ظرفیت، همان معنایی که فی افاده می‌دهد؛ مانند آیه: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ
 غَفْلَةٍ﴾ یعنی «فی حین غفلة» و آیه ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾ ای:
 «فی زمن ملك سليمان». ممکن است در «تتلو معنی تقول» که به معنای افتراست لحاظ
 شده باشد. بنابر این علی بر معنای حقیقی باقی می‌ماند، زیرا «تقول» به علی متعدی
 می‌شود.

۶. مفید معنای من است؛ مثل آیه: ﴿إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ ای:
 «من الناس» مراد از این آیه کم‌فروشان از مردم است.

۷. معنای ای: که از باء استفاده می‌شود، مانند: «حقیقی علی ان لا اقول» ای: «حقیق
 بان لا اقول». بعضی در آیه مذکور به باء قرائت کرده‌اند.

۸. زاید می‌آید و زیادی بر دو قسم است:
 أ) این که علی عوض از شیء محذوف باشد.
 ب) این که بدون عوض است. مثال اول: قول شاعر:

إن الکـریم وأبیک یعتمل إن لم یجد يوماً علی من یتکل
 در این شعر بعد از «یتکل» علیه بوده و علی بر «من یتکل» داخل شده و به جای علیه
 (محذوف) است.

این مطلب را ابن جنی گفته است. اما بعضی گفته‌اند: معنای جمله «علی من یتوکل»
 استفهام است، ای: «ان لم یجد يوماً شیئاً فعلى من یتکل» بنا بر این توجیه علی زاید

نیست بلکه متعلق به ما بعدش می باشد و همین دو وجه را در شعر دیگر هم گفته اند:

ولا يوثاتيك فيما ناب من حدث إلا أخو ثقة، فانظر بمن تثق

و داد و ستد نمی کند تو را در آن چه که نازل می شود از خدمت مگر برادر ثقه پس نظر کن

کسی را که اعتماد می کنی بر او.

این شعر را هم می توان مثل سابق به دو نحو توجیه کرد: اول آن چه در ترجمه

گذشت و باء در «من تثق» زاید است عوض از باء محذوف بعد از فعل است ای: «تثق به»

دوم این که بعد از فعل امر (فانظر) مفعولش در تقدیر گرفته شود ای: «فانظر لنفسك

بمن تثق»؛ نظر کن برای خود به کسی که اعتماد می کنی. پس در «فانظر لنفسك» کلام

تمام می شود و جمله «بمن تثق» استفهام است، ابتدای کلام و باء زاید نیست.

مثال دوم: قول حمید بن ثور است:

أبى الله إلا أن سرحه مالك على كل أفنان العضاء تروق

در این شعر «علی کل افنان العضاء تروق» علی زایده است: این مطلب را ابن مالک

گفته است، اما در زاید بودن علی اشکال است، زیرا فعل «تروق» مضارع اراقه است به

معنای «اعجبه» و اگر به این معنا باشد علی زاید است، ولی شاعر این معنا را اراده

نکرده بلکه معنا «تعلو» و «ترفع» را اراده کرده است. براساس این تقدیر علی زاید

نیست، چون آنها با علی متعدی می شوند.

۹. استدراک و اضراب از کلام سابق؛ مثل: «فلان لا يدخل الجنة بسوء صنيعة على

ان لا يأتي من رحمة الله» علی بر اضراب از کلام سابق و استدراک از رحمت خدا

دلالت می کند و مثل قول شاعر:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزثته بجانب قوسي ما بقيت على الأرض

علی آنها تعفو الكلوم، وإنما نوگل بالآدنی، وإن جلّ ما يمضي

قسم به خدا فراموش نمی کنم کشته ای را که مصیبت زده شدم به او مادامی که باقی هستم، اما

به درستی که

در این شعر علی برای اضراب و استدراك آمده است به این که عادت انسان فراموشی مصیبت‌های بعید العهد است و قول شاعر دیگر:

بكلّ تداوینا فلم یشف ما بنا علی أنّ قرب الدّار خیر من البعد

به هر دوايي که مداوا کردیم شفا نداد دردی که در ما بود به درستی که قرب منزل بهتر است از دوری آن، اما نزدیکی خانه نفع بخشنده است زمانی که کسی را دوست می‌داری.

شاهد در علی است که در جمله «علی ان قرب الدار» که در بیت اول اضراب از «لم یشف ما بنا» است و علی در بیت دوم اضراب از «علی ان قرب الدار» است و در این که این علی به چیزی تعلق می‌گیرد یا نه اختلاف است.

بعضی گفته‌اند: مثل حاشا و عدا) به چیزی تعلق نمی‌گیرد، ولی بنابر قول دیگران به ما قبل خود تعلق می‌گیرد «مثل حاشا و عدا». بعضی گفته‌اند به ما قبل خود تعلق می‌گیرد زیرا علی ما قبل خود را به جمله ما بعدش وصل می‌کند بنابراین وجه اضراب و اخراج مثل عدا. خلا و حاشا است. بنابر قول کسانی که این حروف را متعلق می‌دانند ربط آنها را بر وجه اخراج و اضراب و بقیه حروف جر را بر وجه دخول توجیه می‌کند در مثل «دخلت فی الدار»، به واسطه فی فعل فاعل را داخل در دار می‌نماید؛ به خلاف علی بر معنای اضراب که فاعل و فعل را خارج می‌کند.

قول دیگر در علی استدارکی این که همیشه با مجرورش خبر برای مبتدا محذوف (و التحقيق) است ای: «والتحقیق علی کذا». ابن حاجب همین وجه را اختیار کرده است، به دلیل این که ما قبل علی بر غیر تحقیق واقع شده است پس ما بعدش بر وجه تحقیق آمده است.

پس مثل «زید فی الدار» می‌شود ای: «والتحقیق زید فی الدار».

وجه دوم: این که اسم باشد به معنای فوق و این در زمانی است که من (جاره) بر او

داخل شود؛ مثل کقول شاعر (مراحم بن عمرو العقيلي):

غدت من عليه بعد ما تمّ ظمؤها تصل وعن قيض بزيّاء مجهل
و صبح کرد از فوق او بعد از آن که تمام شده بود محل آب آشامیدنی در حالی که شکم او از
تشنگی صدا می کرد.

در این شعر علی به معنای فوق است، چون من بر آن داخل شده است. اخفش برای
علی اسمیه محل دیگر هم ذکر کرده است و آن جایی است که مجرور علی و فاعل
متعلقش هر دو ضمیر باشند و به شیء واحد برگردند، مانند آیه: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ
زَوْجَكَ﴾ در این آیه مجرور علی (کاف) متعلق «به امسک» که فاعلش ضمیر مستتر
(انت) است و مراد از هر دو ضمیر مخاطب واحد است. پس علی به معنای فوق است
ای: «امسك فوقك زوجك» و قول شاعر:

و هوّن عليك؛ فإنّ الأمور بكفّ الإله مقاديرها

آسان بشمارد بر خود مشکلات را پس به درستی که تقدیر کارها به دست خداست.
در این شعر مدخول علی، کاف است و متعلق به هوّن و فاعل «هون» انت است که
مخاطب هر دو واحد می باشد ای: «هون فوق». دلیل اخفش این است که اگر علی
حرف باشد اتحاد فاعل و مفعول لازم می آید، زیرا مدخول علی مفعول فعل «هون»
است، چون با علی متعدی شده است و اتحاد فاعل و مفعول در غیر باب (ظن و فقد
و عدم) جایز نیست و لذا نمی توان گفت: «ضربتني» که فاعل ضمیر متکلم مرفوع
است و مفعول یاء ضمیر متکلم منصوب، و نیز در حرف جر که فعل را متعدی می کند
نیز اتحاد فاعل و مفعول جایز نیست، هم چنین اگر به واسطه باب تفعیل و افعال
متعدی شود. لذا گفته نمی شود: «فرحت بي وفرحتني».

البته قول اخفش از دو جهت اشکال دارد:

۱. اگر در مثال های مذکور علی به معنای فوق باشد باید حلول کلمه فوق در محلش

صحیح باشد در حالی که جایز نیست: «هُون فوقك وامسك فوقك زوجك». ۲. اگر علت مذکور صحیح باشد باید در مواردی که در سایر حروف جر این چنین باشد، باید حرف جر اسم واقع شود، مثل آیه‌های «فَصْرَهْنَّ إِلَيْكَ»، «وَأَضْمُ إِلَيْكَ» و «وَهَزَى إِلَيْكَ».

در این موارد مدخول حرف جر (الی) کاف خطاب است و فاعل «واضمم» و «هزی» ضمیر انت است که مخاطب هر دو، یکی است. پس باید الی اسم باشد، زیرا اتحاد فاعل و مفعول لازم می‌آید. لذا در تمام این گونه موارد باید توجیهاتی دیگر در نظر باشد که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود:

الف) جار مجرور متعلق به صفت یا فعل محذوف باشد و تقدیر: «فصرهن الیک» «الیک» متعلق به «ارید» می‌باشد؛ چنان چه در مثال «سقیاً لك» گفته شد که لك متعلق به محذوف است نه به سقیاً ای: «سقیاً لك شیء».

ب) در مجرور مضاف محذوف است و در «هُون علی نفسك» مضاف حذف گردیده و حرف جر داخل بر ضمیر شده است. ابن مالک قول شاعر را بر همین وجه توجیه کرده است:

وما أصحاب من قوم فأذکرهم لا إلا یزیدهم حباً إلي هم

دوستی نمی‌کنم قومی را پس ذکر کنم برای آنها قوم خود را مگر این که زیاد می‌کنند آن قوم دوستی قوم مرا به سوی من.

در این شعر ضمیر فاعل و مفعول باشد و ضمیر غایب به شیء واحد بر می‌گردد. لذا ابن مالک گفته است: در اصل «یزیدون انفسهم» بوده و مفعول، مضاف به ضمیر است و فاعل خود ضمیر می‌باشد که به دلیل ضرورت شعری «هم» به جای واو جمع آمده و فاعل است. پس ضمیر متصل (واو جمع) منفصل (هم) آمده و از ضمیر مفعول مؤخر شده است. بنابراین هم اول مفعول است به حذف مضاف و هم

آخر فاعل است و به جای واو جمع آمده است. علت این توجیه این است که مرجع ضمیر فاعل و مفعول را شیء واحد می‌داند، و این طور نیست که به شیء واحد برگردد، زیرا ضمیر فاعل به قوم برمی‌گردد، و ضمیر مفعول به قوم خودش و مراد شاعر این است که مصاحبت نمی‌کند قومی را که ذکر می‌کند قوم خود را در نزد آنها مگر این که زیاد می‌کند محبت قوم خودش را به سوی شاعر، چون می‌شنود از آن قوم ثنای بر قوم شاعر را و قصیده‌ای که این شعر در آن وجود دارد در حماسه ابن تمام است.

ج) موارد مذکور (ضمیر فاعل و مفعول، واحد است) بر ظاهر خود توجیه شود، ولی مصنف این توجیه را قبول ندارد و لذا در مقام ردش می‌گوید: «ولا يحسن تخريج ذلك على ظاهر» مثل آن چه شاعر گفته:

قد بتّ أحرصني وحدي ويمنعني صوت السباع به يضبحن والهام

به تحقیق شب را به روز آوردم که حراست می‌کردم خودم را در حالی که تنها بودم و صدای درندگان در آن وادی و صدای مرغانی که در اطراف بود مرا منع کرد.

مصنف گفته است: در این بیت که فاعل و مفعول واحد است و بر ظاهرش حمل می‌شود، در حالی که وحدت فاعل و مفعول صحیح نیست و فقط در باب ظن آمده است و در این شعر توجیه دیگری وجود دارد که آسان است.

د) قول ابن انباری به نقل ابن عصفور از شرح ابیات الايضاح که الی هم مثل علی گاهی اسم استعمال می‌شود، مانند: «انصرف من اليك» در این جا من (جاره) بر الی داخل شده و الی اسم است به معنای قَبْل، مثل دخول من بر علی، اما این قول مردود است، زیرا اسمیّت الی ثابت نشده است و بنا بر ثبوت آن، در غایت ندرت است.

ه) قول ابن عصفور که در آیه: «وَأَضْمُمُ إِلَيْكَ» گفته است: «اليك» اغراء است و اغراء در جایی است که ظرف و جار مجرور را در جای فعل امر قرار دهند، پس معنای

(الیک) «خذ جناحک» می‌باشد، ولی این توجیه هم مردود است، چون لفظ الی در نزد بصریین به معنای «خذ» نمی‌آید بلکه به معنای تنحّ وانتح می‌آید و اشکال دیگر این که مراد از جناح در این آیه عصا نیست و فقط فراء و عده‌ای به معنای عصا گرفته‌اند بلکه به معنی ید است.

عن

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً جاراً، وجميع ما ذكر لها عشرة معان: أحدها: المجاوزة، ولم يذكر البصريون سواء، نحو «سافرت عن البلد» و «رغبت عن كذا» و «رميت السهم عن القوس» وذكر لها في هذا المثال معنى غير هذا، وسيأتي.

الثاني: البدل، نحو ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾^۱، وفي الحديث «صومي عن أمك».

الثالث: الاستعلاء، نحو ﴿فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾^۲ وقول ذي الأصبع:

لاه ابن عمّك، لا أفضلت في حسب عني، ولا أنت ديتاني فتخزوني
أي لله درّ ابن عمك لا أفضلت في حسب عليّ ولا أنت مالكي فتسوسني، وذلك لأن المعروف أن يقال «أفضلت عليه» قيل: ومنه قوله تعالى ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾^۳ أي قدّمته عليه، وقيل: هي على بابها، وتعلقها بحال محذوفة، أي منصرفاً عن ذكر ربي، وحكى الرّماني عن أبي عبيدة أن أحببت من «أحبّ البعير

۱. البقرة (۲) الآية ۴۸.

۲. محمد ﷺ (۴۷) الآية ۳۸.

۳. ص (۳۸) الآية ۳۲.

إحباباً» إذا ترك فلم يثر؛ فعن متعلقة به باعتبار معناه التضمني، وهي على حقيقتها، أي إني تثبّطت عن ذكر ربي، وعلى هذا فحبّ الخير مفعول لأجله.

الرابع: التعليل، نحو ﴿وَمَا كَانَ أَسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ﴾^١، ونحو: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾^٢. ويجوز أن يكون حالاً من ضمير ﴿تَارِكِي﴾ أي ما نتركها صادرين عن قولك، وهو رأي الزمخشري، وقال في ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾^٣: إن كان الضمير للشجرة فالمعنى حملها على الزلة بسببها، وحقيقته أصدر الزلة عنها، ومثله ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾^٤ وإن كان للجنة فالمعنى نَحَاهُما عنها.

الخامس: مرادفة بعد، نحو ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾^٥، ﴿يُحَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾^٦ بدليل أن في مكان آخر ﴿مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾^٧، ونحو ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾^٨ أي حالة بعد حالة، وقال:

قضربه الأعطان لم تسهل منهل وردته عن منهل

السادس: الظرفية كقوله:

وأس سراة الحيّ حيث لقيتهم ولاتك عن حمل الرباعة وانيا

الرباعة: نجوم الحمالة، قيل: لأن وني لا يتعدّى إلا بفي، بدليل ﴿وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي﴾^٩

١. التوبة (٩) الآية ١١٤.

٢. هود (١١) الآية ٥٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٣٦.

٤. الكهف (١٨) الآية ٨٢.

٥. المؤمنون (٢٣) الآية ٤٠.

٦. النساء (٤) الآية ٤٦.

٧. المائدة (٥) الآية ٤١.

٨. الانشقاق (٨٤) الآية ١٩.

٩. طه (٢٠) الآية ٤٢.

والظاهر أن معنى «ونى عن كذا» جاوزه ولم يدخل فيه، وونى فيه: دخل فيه وفتر.
 السابع: مرادفة من، نحو ﴿وَهُوَ الَّذِى يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾^١
 الشاهد فى الأولى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾^٢ بدليل ﴿فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾^٣، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾^٤.

الثامن: مرادفة الباء، نحو ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^٥ والظاهر أنها على حقيقتها، وأن المعنى: وما يصدر قوله عن هوى.

التاسع: الاستعانة، قاله ابن مالك، ومثله برميت عن القوس، لأنهم يقولون أيضاً: رميت بالقوس، حكاهما الفراء، وفيه رد على الحريري فى إنكاره أن يقال ذلك، إلا إذا كانت القوس هى المرمية، وحكى أيضاً «رميت على القوس».

العاشر: أن تكون زائدة للتعويض من أخرى محذوفة، كقوله:

أتجزع إن نفس أتاها حمامها فهلا التى عن بين جنبيك تدفع

قال ابن جنى: أراد فهلا تدفع عن التى بين جنبيك، فحذفت «عن» من أول

الموصول، وزيدت بعده.

الوجه الثانى: أن تكون حرفاً مصدرياً، وذلك أن بنى تميم يقولون فى نحو أعجبني

أن تفعل: عن تفعل، قال ذو الرمة:

أعن ترسّمت من خرقاء منزلةً ماء الصبابة من عينيك مسجوم

يقال «ترسّمت الدار» أى تأملتها، وسجم الدمع: سال، وسجمته العين: أسألتها،

١. الشورى (٤٢) الآية ٢٥.

٢. الأحقاف (٤٦) الآية ١٦.

٣. المائدة (٥) الآية ٢٧.

٤. البقرة (٢) الآية ١٢٧.

٥. النجم (٥٣) الآية ٣.

وكذا يفعلون في أنّ المشددة، فيقولون: أشهد عنّ محمداً رسول الله، وتسمى عنعنة تميم.

الثالث: أن تكون اسماً بمعنى جانب، وذلك يتعين في ثلاثة مواضع: أحدها: أن يدخل عليها من، وهو كثير كقوله:

فلقد أراني للرماح دريئةً من عن يميني مرةً وأمامي

ويحتمله عندي «ثُمَّ لَا تَسِيَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ»^١ فتقدر معطوفة على مجرور من، لا على من ومجرورها. و«من» الداخلة على «عن» زائدة عند ابن مالك، ولابتداء الغاية عند غيره، قالوا: فإذا قيل «قعدت عن يمينه» فالمعنى في جانب يمينه، وذلك محتمل للملاصقة ولخلافها، فإن جئت بـ«من» تعين كون القعود ملاصقاً لأول الناحية.

والثاني: أن يدخل عليها «على»، وذلك نادر، والمحفوظ منه بيت واحد، وهو قوله:

على عن يميني مرّت الطير سنحاً (وكيف سنوح واليمين قطيع؟)

الثالث: أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد، قاله الأخفش، وذلك كقول امرئ القيس:

ودع عنك نهباً صيح في حجراته (ولكن حديث ما حديث الرواحل)
وقول أبي نواس:

دع عنك لومي فإنّ اللوم إغراء (وداوني بالتى كانت هي الداء)

وذلك لثلاثي يؤدي إلى تعدي فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل، وقد تقدم

الجواب عن هذا، ومما يدل على أنها ليست هنا اسماً أنه لا يصحّ حلول الجانب محلها.

عن

بر سه وجه می‌آید:

وجه اول: حرف جاره. تمام معانی که برای عن ذکر شده هشت تا است:

۱. مجاوزه، یعنی اسم مجرور به واسطه عن از چیز دیگر دور می‌شود؛ مثل «سافرت عن البلد» ای: «ابعد البلد» به سبب احداث المسافرة و رغبت عن کدای بعد میلی عن کذا. بصریون فقط همین معنا را برای عن ذکر کرده‌اند، چون آنها برای حروف جر تنها یک معنای حقیقی می‌دانند و بقیه معانی را مجازی و یا توجیه دیگر دارند. مثال دیگر: «رمیت السهم عن القوس».

۲. معنای بدل؛ مانند ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ ای: «لا یجزی نفس بدل نفس» و در حدیث آمده است: «صومی عن امك ای بدلاً عن امك».

۳. معنای استعلاء و مرادف با علی؛ مثل: ﴿فَإِنَّمَا يَبْخُلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ ای: «علی نفسه» و مثل قول شاعر (ذی الاصبغ):

لاه ابن عمّك، لا أفضلت في حسب عني، ولا أنت دِيّاني فتخزوني

برای خدا خیر و نیکی ابن عم تو را انجام می‌دهم فضیلت در حسب بر من نداری.
«لاه» مخفف الله است.

شاهد در عنی است که به معنای استعلاء آمده است ای: «لا افضلت فی حسب علی» برای این که افضل به علی متعدی می‌شود قوله فتسوسنی است، یعنی پس مرا سیاست بکنی و آیه: ﴿إِنِّي أُحِبُّنْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ گفته است عن ذکر ربی به معنای «علی ذکر ربی» است. قول دیگر این که عن به معنای حقیقی خود آمده است و «عن

ذکری» متعلق به منصرفاً (محذوف) است ای: «انی احببت حب الخیر متصرفاً عن ذکر ربی» پس عن بر معنای خود باقی است.

رمانی از ابو عبد نقل کرده است که «احببت» به معنای حب و دوستی نیست بلکه از «احب البعیر احباباً اذا برك البعیر» آمده است. پس به معنای خواندن شتر است که از جا نپرد.

«فلم یثر» مضارع مجذوم از «ثار یثور ثوراً» به معنای متفرق شدن غبار است و مراد آن در این جا جستن شتر از جا می باشد. پس عن متعلق به «احب» می باشد که به این معنا آمده است و به معنای اصلی خود باقی است و «انی تثبط عن ذکر ربی» یعنی «تعوقت عن ذکر ربی»؛ به تأخیر افتادم از ذکر خداوند.

۴. معنای تعلیل و مرادف بالام؛ مثل آیه: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ﴾ ای: «لموعدة» یعنی نبود استغفار ابراهیم علیه السلام برای پدرش مگر برای وعده که در بین بود. و آیه: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾؛ تارک خدایان خود نیستیم برای قول تو. ممکن است در این آیه عن به معنای اصلی خودش باشد و این در صورتی است که «عن قولك» متعلق به محذوف باشد، ای: «صادرين عن قولك» و محذوف حال است برای «تارکی» و این توجیه نظر ز مخشری می باشد که گفته است در ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ در ضمیر عنها دو احتمال است: ۱. این که به شجره برگردد که در آیه قبل: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ ذکر شده است در این صورت عن معنی سببیه را افاده می دهد، یعنی شیطان حضرت آدم را به سبب شجره، به لغزش و آدار کرد نظیر «ما فعلته عن امری» ای: «لامری» اما اگر «عنها» به جنه برگردد در این صورت معنای «از لهما»، «نحاهما» می شود، یعنی شیطان آدم و حوا را از بهشت کنار زد. بر اساس این تقدیر عن در معنای خود استعمال شده است.

۵. معنای بعدیه که از کلمه بعد استفاده می شود، ولی بعد اسم است و معنای مستقل

دارد و عن حرف و معنای غیر مستقل دارد پس عن و بعد در معنا با هم موافق هستند، نه مرادف، مثل: «عَمَّا قَلِيلٍ لِّيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ» ای: «بعد وقت قلیل» عن به معنای وقت قلیل و موصوله است و آیه: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» ای: «بعد مواضعه» و نظیر این آیه آمده است: «يَحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ وَنَحْوَهُ لَتَرْكِبُنَّ طَبْعاً عَنْ طَبْقٍ»، ای «بعد طبق» یعنی انسان در ابتدای خلقت مرتکب حالاتی بعد از حالت دیگر می‌شود و شاعر گفته است: و «منهل وردته عن منهل» منهل محل آب است و تقدیر: «و رب منهل وردته عن منهل» ای: «بعد منهل» یعنی بسا آب گاهی که وارد شدم بعد از آب گاه در حالی که نزدیک شدن تشنه به آن آسان بود.

۶. معنای ظرفیت مرادف با فی؛ مثل قول شاعر:

وَأَسْ سِرَاةَ الْحَيِّ حَيْثُ لَقِيْتَهُمْ وَلَاتَكَ عَنْ حَمْلِ الرِّبَاعَةِ وَانِيَا

عطا کن شریفان هر قوم را هر کجا ملاقات کنی آنها را....

کلمه عن در این شعر به معنای فی آمده است و «رباعه» نجوم الحماله است و کلمه نجوم قسط بندی و حمالة آن چیزی است که انسان مرتکب آن می‌شود، چه قرض باشد و چه دیه. نجوم الحماله، یعنی قسط بندی بدهی. «أس» فعل امر است به معنای مواسات کردن، «وانی» اسم فاعل از «ونی» به معنای سستی و دلیل بر این که عن در جمله «عن حمل الرباعه» به معنای فی آمده آیه شریفه‌ای است که خطاب به موسی و هارون آمده است: «وَلَا تَنسِيَا فِي ذِكْرِي» «تَنِيَا» از ماده «وانی» با فی متعدی شده است، ولی ماده «ونی» گاهی به فی و زمانی به عن متعدی می‌شود. پس اگر به فی متعدی شود؛ مثل: «ونی زید فی القیام»؛ متلبس به قیام شد با سستی، و اگر به عن متعدی شود، مثل: «ونی زید عن القیام»؛ هنوز متلبس به قیام نشده.

۷. مرادف با من؛ مثل آیه: «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ»

چون «يقبل» به من متعدی می‌شود و بعضی گفته‌اند: «عن عباد» متعلق به محذوف

است، ای: «يقبل التوبة صادراً عن عباده» و صادراً متعدی به عن می شود و آیه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَقَبِلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾ ای: «نَقَبِلُ مِنْهُمْ» به دلیل ﴿فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾ و ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ در این موارد «تقبل» به من متعدی شده است.

۸. مرادف با باء؛ مثل آیه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ای: «وَمَا يَنْطِقُ بِالْهَوَىٰ»، چون نطق متعدی به باء می شود، مانند آیه: (نطقت بالصواب) اما ظاهر این است که به معنای حقیقی استعمال شده است و در نطق معنای «یصدر» لحاظ شده است، ای: «ما یصدر عن الهوی».

۹. معنای استعانه. ابن مالک این معنا را گفته است و مثال زده است به قول: «رمیت عن القوس ای رمیت بالقوس» و نیز «رمیت بالقوس» هم آمده است. فراء این دو مثال را حکایت کرده و رد بر حریری است که برای هر یک از دو مثال معنای به خصوصی ذکر کرده است. وی می گوید: مراد از «رمیت عن القوس»؛ انداختن کمان را و مرمیه کمان بود و «رمیت بالقوس» به معنای استعانت است، یعنی تیر به واسطه کمان انداخته شد و مرمیه، تیر است.

۱۰. زاید واقع شود، عوض از چیزی که از کلام حذف شده است؛ مثل:

أتجزع إن نفس أتاها حمامها فهلا التي عن بين جنبيك تدفع

آیا جزع می کنی اگر بیاید نفس تو را مرگ پس چرا از نفسی که بین دو جنب توست دفاع نمی کنی.

در این شعر کلمه «عن بین» زاید است و عوض از عن که بعد از «تدفع عن التی بین جنبیک» حذف شده، آمده است. پس در این شعر «عن قبل» از موصول «التی» حذف شده و بعد از او عن زاید آمده است.

وجه دوم: عن حرف مصدر است و این وجه در میان بنی تمیم استعمال می شود که آنها در مواردی مثل «اعجبنی ان تفعل» می گویند: «اعجبنی عن تفعل» و ذوالرمة

(شاعر) گفته است:

أعن ترسّمت من خرقاء منزلةً ماء الصبابة من عينيك مسجوم
آیا تأمل کردن تو ای نفس از خرقاء منزلتی را مسبب است که باقی اشک از دو چشم تو
جاری گردد.

در شعر به جای ان، عن تلفظ کرده است و گفته می‌شود: «ترسمت الدار» به معنای «تأملتها» است، «سجم الدمع» به معنای سیلان اشک از چشم، یعنی ریخته است چشم اشک را. در جمله مذکور العین فاعل است و بنی تمیم در ان همین عن را می‌آورند پس در «اشهد ان محمداً» می‌گویند: «اشهد عن محمداً» و این استعمال «عننة بنی تمیم» نامیده می‌شود.

وجه سوم: عن اسم استعمال می‌شود که در سه موضع می‌آید: این که من (جاره) بر آن داخل شود و موارد استعمالش زیاد است؛ مثل قول شاعر:

فلقد أرانى للرماح دريئةً من عن يميني مرةً وأمامي

هر آینه دیدم خود را برای وارد شدن نیزه‌ها مثل حلقه که برای نیزه نشانه‌گیری می‌شود که یک مرتبه از طرف پشت و یک مرتبه از طرف پیش تیر و نیزه وارد می‌شود.

در این شعر کلمه عن اسم است و به معنای جانب آمده، چون من (جاره) بر آن داخل شده است و در آیه «ثُمَّ لَا تَأْتِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ» کلمه عن احتمال دارد که به معنای جانب آمده باشد، چون عطف بر «من بین ایدیهم» است، اما من در معطوف ذکر نشده است و تقدیر: «من عن شمائلهم».

در معنای کلمه من که بر عن داخل می‌شود اختلاف است: در نزد ابن مالک زاید است و در نزد غیرش به معنای «ابتداءً» است. نحو یون گفته‌اند: هر گاه عن بدون کلمه من بر یمین و شمال و نظایر آنها داخل شود به عنوان حرف استعمال می‌شود، ولی معنایی که از آن استفاده می‌شود همان معنای اسمی است؛ مثل: «قعد عن یمینه» ای:

«جانب یمنه» و مراد از جانب، دو وجه محتمل است:

۱. به معنای ملاحقه باشد، چون در جانب شیء بودن ملاحقه است.
 ۲. معنای مجاوزه را افاده دهد که عدم ملاحقه است و اگر در همین مورد من بر عن داخل شود، گفته می شود: «قعدت من عن یمنه» در این صورت معنای عن ملاحقه است، زیرا عن اسم استعمال شده است.
- موضع دوم اینکه علی بر عن داخل شود که از موارد نادر است، فقط در یک بیت ضبط شده است مثل:

علی عن یمنی مرّت الطّیر سنّحاً وکیف سنوح والیمین قطع؟

بر جانب راست من مرور کرد مرغ در حالی که از طرف چپ من گذشت به سوی طرف راست...

مراد از «طیر» مرغی است که به آن تفأل می جویند و علی حرف و عن اسم است به معنای جانب. «سنح» (به ضم سین) جمع سانح، «کف» فعل ماضی است و «سنوح» صیغه مبالغه بر وزن فعول است.

موضع سوم آن جایی است که مجرور عن و فاعل متعلقش، ضمیر باشد و هر دو ضمیر به شیء واحد برگردد. در این صورت عن در معنای اسمی استعمال شده است تا این که محذور وحدت فاعل و مفعول برطرف گردد؛ مانند قول امرء القیس:

ودع عنک نهباً صیح فی حجراته ولكن حدیث ما حدیث الرواحل

بگذر از جانب خود و از شتران باردار که به غارت برده شدند حدیث کن که فزع در اتاق ها. در این شعر فاعل «دع» ضمیر «انت» است و مجرور عن، کاف خطاب است و هر دو یکی هستند. پس باید عن اسم باشد تا این که «دع» متعدی به کاف نشود و قول ابی نواس (از طبقه مولدین و شیعه مذهب معاصر علی ابن موسی الرضا علیه السلام):

دع عنک لومی فإنّ اللوم إغراء وداونی بالتی کانت هی الداء

واگذار از جانب خود ملامت مرا به درستی که ملامت کردن گمراه کردن است.
گفته شده است که توجیه قبلی در این شعر هم می‌آید، ولی جواب داده شده است
به این که عنک متعلق به محذوف (فعل یا شبه فعل) است. و یا این که مضاف محذوف
است ای: «عن نفسك» پس فعل، متعدی به نفس شده است. از جمله اموری که دلالت
بر عدم اسم بودن عن دارد این که جایز نیست «جانب» در محل عن بنشیند. پس گفته
نمی‌شود: «دع جانبك».

عَوَضٌ

ظرف لاستغراق المستقبل مثل «أبدًا»، إلا أنه مختص بالنفي، وهو معرب إن
أضيف، كقولهم «لا أفعله عوض العائضين» مبني إن لم يضاف، وبنائه إما على الضم
كقبل، أو على الكسر كأمس، أو على الفتح كأين، وسمي الزمان عوضاً لأنه كلما مضى
جزء منه عوضه جزء آخر، وقيل: بل لأن الدهر في زعمهم يسلب ويعوض، واختلف
في قول الأعشى:

رضيعي لبان ثدي أمّ، تحالفا
بأسحم داج عوض لا تتفرّق
ف قيل: ظرف لنتفرّق، وقال ابن الكلبي: قسم، وهو اسم صنم كان لبكر بن وائل،
بدليل قوله:

حلفت بمائرات حول عوض
وأنصاب ترکن لدى السّعير
والسّعير اسم لصنم كان لعنزة، انتهى. ولو كان كما زعم لم يتجه بناؤه في البيت.

عَوَضٌ

(به فتح عین و سکون واو) ظرف زمان است و در زمان آینده استعمال می‌شود و
شامل تمام اجزای زمان می‌گردد؛ مثل: «أبدًا» اما ابداً برای کلام مثبت و منفی می‌آید،

مثل: «لا تدخل الجنة ابداً و تدخل الجنة ابداً» ولی عوض فقط در کلام منفی می آید و اگر اضافه شود معرب استعمال می شود زیرا اضافه از خصوصیات اسم است و او را از شباهت حرف دور می کند؛ مانند: «لا أفعله عوض العائضين» که عوض به معنای «زمن» آمده است. «عائضين» اسم فاعل از همان ماده است و برای تأکید ذکر شده است، یعنی انجام نمی دهم آن را هیچ زمانی از زمان ها. اما اگر اضافه نشود مبنی است، زیرا در این هنگام لفظاً از اضافه قطع شده است و مضاف الیه او در تیت گرفته می شود، پس شباهت افتقاری به حرف دارد و بعضی گفته اند: مبنی بر ضم است؛ مثل قبل و بعد. بنابر قولی هم مبنی بر کسر است؛ مثل امس و می تواند مبنی بر فتح باشد؛ مثل این. این سه وجه در همه جا جایز است و عوض مأخوذ از عوض است، یعنی چیزی جای چیزی قرار دادن، چون زمان می رود و در عوض آن زمان دیگر می آید. پس عوض را برای زمان نام نهاده اند و به گمان مردم عرب، قرن ها نابود می شود و به جای آن قرن دیگر می آید و در شعر اعشی:

رضيحي لبان ندي أم، تحالفا بأسحم داج عوض لا نتفرق

دو شیر خوار از پستان مادری که با یکدیگر هم قسم شده اند در سیاهی تاریکی (رحم) که هرگز از هم جدا نشوند.

درباره عوض اختلاف کرده اند. «رضيحي» تشبیه رضیع است «الجم» لفظاً و معنأً بر وزن اسود است. «الراجی» اسم فاعل، یعنی شب تاریک.

برخی گفته اند: عوض ظرف زمان برای عدم تفرق است، اما بعضی گفته اند: «لا تفرق» جواب قسم است و نباید عوض که ظرفش هست بر او مقدم شود، زیرا لا صدر طلب است. نجم الاثمه جواب داده است به این که کلمه عوض چون در قسم زیاد استعمال می شود به منزله فعل قسم است و به منزله جزء «لا تفرق» می باشد و این نوع تقدم نادیده گرفته شده است؛ مخصوصاً در شعر.

اما ابن کلیب گفته است: عوض اسم بتی از بکر بن وائل است که در شعر اعمش،
«مقسم به» واقع شده است، به دلیل شعر دیگری که در این قصیده آمده است:

حلفت بمائثرات حول عوض وأنصاب ترکن لدى السّعیر

قسم خوردم به خون‌هایی که موج زننده است در اطراف عوض و به بت‌هایی که متروک
شده‌اند نزد آن بت.

سعیر نام بتی است. متعلق به عنزة بن اسد بن ربیعہ. پایان کلام.
حال اگر کلام او صحیح باشد، باید عوض معرب باشد، چون ظرف نیست و علم
است.

عسی

فعل مطلقاً، لا حرف مطلقاً خلافاً لابن السراج و ثعلب، ولا حين يتصل بالضمير
المنصوب كقوله:

تقول بنتي قد أنى أناكا يا أبتا علك أو عساكا

خلافاً لسیبویه، حکاه عنه السیرافی، ومعناه التّرجی فی المحبوب والإشفاق فی
المکروه، وقد اجتمعاً فی قوله تعالى ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ
تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾^۱.

وتستعمل على أوجه:

أحدها: أن يقال «عسی زید أن یقوم» واختلف فی إعرابه على أقوال:
أحدها: - وهو قول الجمهور - أنه مثل کان زید یقوم، واستشكل بأن الخبر فی
تأویل المصدر، والمخبر عنه ذات، ولا یكون الحدث عین الذات، وأجیب بأمور:
أحدها: أنه على تقدير مضاف: إما قبل الاسم، أي عسی أمر زید القيام، أو قبل

الخبر، أي عسى زيد صاحب القيام، ومثله ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾^١ أي ولكن صاحب البر من آمن بالله، أو ولكن البرّ برّ من آمن بالله.

والثاني: أنه من باب «زيد عدل وصوم» ومثله ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى﴾^٢.

والثالث: أن أن زائدة لا مصدرية، وليس بشيء؛ لأنها قد نصبت، ولأنها لا تسقط

إلا قليلاً.

والقول الثاني: أنها فعل متعد بمنزلة قارب معنى وعملاً، أو قاصر بمنزلة قرب من

أن يفعل، وحذف الجارّ توسعاً، وهذا مذهب سيبويه والمبرد.

والثالث: أنها فعل قاصر بمنزلة قرب، [در نسخه و ان] والفعل بدل اشتمال من

فاعلها، وهو مذهب الكوفيين. ويردّه أنه حينئذ يكون بدلاً لازماً تتوقف عليه فائدة

الكلام، وليس هذا شأن البدل.

و[الوجه] الرابع: أنها فعل ناقص كما يقول الجمهور، وأن والفعل بدل اشتمال كما يقول

الكوفيون، وأن هذا البدل سدّ مسدّ الجزعين كما سدّ مسدّ المفعولين في قراءة حمزة

رحمه الله ﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَبِّتُ لَهُمْ خَيْرٌ﴾^٣ بالخطاب، واختاره ابن مالك.

الاستعمال الثاني: أن نسند إلى أن والفعل، فتكون فعلاً تاماً، هذا هو المفهوم من

كلامهم، وقال ابن مالك: عندي أنها ناقصة أبداً، ولكن سدّت أن وصلتها في هذه

الحالة مسدّ الجزعين كما في ﴿أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا﴾^٤ إذ لم يقل أحد إن حسب

خرجت في ذلك عن أصلها.

الثالث والرابع والخامس: أن يأتي بعدها «المضارع المجرد» أو «المقرون بالسين»

أو «الاسم المفرد» نحو «عسى زيد يقوم» و«عسى زيد سيقوم» و«عسى زيد قائماً»

١. البقرة (٢) الآية ١٧٧.

٢. يونس (١٠) الآية ٣٧.

٣. آل عمران (٣) الآية ١٧٨.

٤. العنكبوت (٢٩) الآية ٢.

والأول قليل كقوله:

عسى الكرب الذي أمسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

والثالث أقل كقوله:

أكثرت في نسخه في الغدل ملحاً دائماً لا تكثرن إني عسيت صائماً
وقولهم في المثل «عسى الغوير أبوساً» كذا قالوا والصواب أنهما مما حذف فيه
الخبر، أي يكون أبوساً، وأكون صائماً، لأن في ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلي،
ولأن المرجو: كونه صائماً، لا نفس الصائم.

والثاني نادر جداً كقوله:

عسى طيئ من طيء بعد هذه ستطفئ غلات الكلى والجوانح

وعسى فيهن فعل ناقص بلا إشكال.

والسادس: أن يقال «عساي، وعساك، وعساه» وهو قليل، وفيه ثلاثة مذاهب:
أحدها: أنها أجريت مجرى «لعل» في نصب الاسم ورفع الخبر، كما أجريت لعل
مجراها في اقتران خبرها بأن، قاله سيبويه.

والثاني: أنها باقية على عملها عمل كان ولكن استعير ضمير النصب مكان ضمير
الرفع، قاله الأخفش، ويرده أمران (أحدهما): أن إنابة ضمير عن ضمير إنما ثبت في
المنفصل، نحو «ما أنا كأنت، ولا أنت كأنا» وأما قوله:

يا بن الزبير طال ما عصيكا

فالكاف بدل من التاء بدلاً تصريفاً، لا من إنابة ضمير عن ضمير كما ظن ابن
مالك (والثاني): أن الخبر قد ظهر مرفوعاً في قوله:

فقلت عاها نار كأس وعلها تشكى فآتي نحوها فأعودها

والثالث: أنها باقية على إعمالها عمل كان، ولكن قلب الكلام، فجعل المخبر عنه
خبراً وبالعكس، قاله المبرد والفارسي، ورد باستلزامه في نحو قوله:

تقول بنتي قد أنى أناكا يا أبنا علّك أو عساكا
 الاقتصار على فعل ومنصوبه، ولهما أن يجيبا بأن المنصوب هنا مرفوع في المعنى؛
 إذ مدّعاهما أن الإعراب قلب والمعنى بحاله.
 السابع: «عسى زيد قائم» حكاه ثعلب، ويتخرج هذا على أنها ناقصة، وأن اسمها
 ضمير الشأن، والجملة الاسمية الخبر.

تنبيه

إذا قيل «زيد عسى أن يقوم» احتمل نقصان عسى على تقدير تحملها الضمير،
 وتامها على تقدير خلوها منه، وإذا قلت «عسى أن يقوم زيد» احتمل الوجهين أيضاً،
 ولكن يكون الإضمار في يقوم لا في عسى، اللهم إلا أن تقدر العاملين تنازعا زيدا؛
 فيحتمل الإضمار في عسى على إعمال الثاني؛ فإذا قلت «عسى أن يضرب زيد عمراً»
 فلا يجوز كون زيد اسم عسى؛ لثلا يلزم الفصل بين صلة أن ومعمولها وهو «عمراً»
 بالأجنبي وهو زيد، ونظير هذا المثال قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً
 مَحْمُوداً﴾^١.

عسى

فعل است مطلقاً؛ به ضمير متصل بشود یا نشود، برخلاف ابن سراج و ثعلب که
 گفته‌اند: مطلقاً حرف است، قول سوم این که اگر متصل به ضمیر منصوب شود حرف
 است مثل: «یا أبنا علّك أو عساكا».

در این جا حرف است، مثل لعل. عبارت «قوله خلافاً لسيبويه...» یعنی از نظر
 مصنف در این صورت فعل است، ولی از نظر سيبويه حرف است. این قول را سیرافی

از سیبویه نقل کرده است و معانی عسی فعل باشد یا حرف، امیدواری به امر خیر است؛ مانند: «عسی ان یغفر لی ربی» و اگر قبل از امر مکروه باشد به معنای اشفاق است؛ مثل: «عسی ان لایضربنی زید» اشفاق یعنی با گفتن این جمله طلب شفقت و مهربانی می‌کند و هر دو نوع استعمال در این آیه است: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ در اول به معنای ترجیحی و در دوم به معنای اشفاق و خوف استعمال شده است.

کیفیت استعمال عسی بر چند وجه می‌آید:

وجه اول: گفته شود عسی از افعال نواسخ است، پس داخل بر مبتدا و خبر می‌شود؛ مثل: «عسی زید ان یقوم». جمهور نحویون نیز قائل به همین وجه هستند و در این صورت در اعراب اسم بعد از عسی اختلاف شده است: اول: مثل «کان زید یقوم» پس زید اسم است و مرفوع و «ان یقوم» خبرش و اشکال شده به این که «ان یقوم» اگر خبر باشد لازم می‌آید حدث خبر مبتدا باشد، زیرا «ان یقوم» تأویل به مصدر می‌رود و تقدیر قیام می‌شود و «عسی زید قیامه» صحیح نیست، همان طوری که «زید ضرب» باطل است. از این اشکال به چند وجه جواب داده‌اند:

۱. برای مبتدا مضاف در تقدیر گرفته شده است، ای: «عسی امر زید قیام» و بعضی برای خبر مضاف تقدیر کرده‌اند: «عسی زید صاحب القیام» و همین توجیه را در آیه ﴿وَلَكِنَّ الْإِبْرَءَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ ای: «ولکن صاحب البر من آمن بالله» گفته‌اند.

۲. مراد از مصدر، مبالغه می‌باشد از باب «زید عدل» که مصدر خبر واقع شده تا دلالت بر کثرت عدالت در زید بکند و در آیه ﴿مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ﴾ خبر کان «ان یفتری» است که به افتراء تأویل می‌شود و منظور مبالغه در نفی افتراء است.

۳. ان که داخل بر فعل مضارع می‌شود، زاید است. پس فعل مضارع تأویل به مصدر نمی‌رود، اما این قول با وجود نصب فعل مضارع به وسیله ان صحیح نیست، و

هیچ گاه از فعل مضارع ساقط نمی شود، مگر در موارد نادر پس چگونه می تواند زاید باشد. بنابراین قول صحیح همان دو توجیه اول است.

وجه دوم: فعل متعدی است، مثل «قارب» از نظر معنا و عمل بنابراین اسم بعدش فاعل و «ان يقوم» مفعولش، یا فعل لازم و به منزله قرب است که به واسطه حرف جرّ (من) متعدی به مفعول شده است ای: «قرب زید من ان يقوم» و من در استعمالات از مفعول حذف کرده اند به جهت توسعه که در جار مجرور دارند این توجیه در استعمال عسی مذهب سیبویه و مبرد است. بنابر این عسی به معنای ترجی نیست و جزء نواسخ محسوب نمی شود.

وجه سوم: عسی فعل لازم است و به فاعل اکتفا می کند به منزله قرب و «ان يقوم» بدل اشتمال از فاعل است. این مذهب کوفیون است.

شارح رضی گفته است: این قول نزد من نزدیک به واقع است، ولی از نظر مصنف این قول هم مردود است، زیرا بدل جایز الحذف است که با حذفش معنای جمله استفاده می شود و حذفش در این جا به معنا خلل می رساند و مراد مصنف از بدل لازم همین معنا است و بر تقدیر صحت این قول، عسی از نواسخ خارج می شود.

وجه چهارم: فعل ناقص است، مثل کان، چنان چه جمهور می گویند که بر مبتدا و خبر داخل می شود و «ان يقول» بدل اشتمال است، همان طور که کوفیون می گویند. اما جانشین هر دو جزء مبتدا و خبر می شود همان طوری که در آیه «وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَمْ نَكُنْ لَهُمْ خَيْرًا» جمله «والذين كفروا» مفعول اول و جمله «أَلَمْ نَكُنْ لَهُمْ خَيْرًا» بدل از مفعول اول است که جانشین هر دو مفعول می باشد و آن دو مفعول در اصل مبتدا و خبر بوده اند. ابن مالک همین قول را اختیار کرده است.

استعمال دوم این که عسی نسبت داده می شود به فعل مضارع مقرون به (ان) و در این صورت فعل تامی است، مثل کان تامه که اکتفا به اسم می کند. این مطلب از ظاهر

کلام نحو یون استفاده می‌شود، ولی ابن مالک گفته است: عسی همیشه ناقص است که احتیاج به اسم و خبر دارد، چه این که «عسی زید ان یقوم» باشد یا «عسی ان یقوم زید». در صورت دوم «ان یقوم» جانشین اسم و خبر شده است، همان طوری که «ان یترکوا» در آیه: ﴿أَحْسِبِ النَّاسَ﴾ جانشین دو مفعول شده است که در اصل مبتدا و خبر می‌باشد، زیرا هیچ کس نگفته است که «حسب» از اصل خود (ناسخ بودن) خارج شده است. استعمال سوم، چهارم و پنجم این که اسمش ذکر شود و خبرش مضارع بدون ان، مثل: «عسی زید یقوم» یا این که مضارع بعدش با سین بیاید؛ مثل: «عسی زید سیقوم» و دیگر آن که اسم و خبرش هر دو مفرد باشد؛ مانند: «عسی زید قائماً» و استعمال عسی بر روش اول قلیل است، مثل قول شاعر:

عسی الکرب الذی أمسیت فیه یکون وراءه فرج قریب

امید است اندوهی که در آن شام کردم پشت سرش فرج نزدیک باشد.

در این شعر خبر عسی، «ان یکون» است که بدون ان آمده است. اما مورد سوم یا پنجم (اسمش مفرد) از مورد قبل کمتر استعمال شده است؛ مثل قول شاعر (رویه العجاج):

أکثرت فی فی العذل ملحاً دائماً لا تكثرن إني عسیت صائماً

بسیار سرزنش کردی و همیشه اصرار کردی و نباید سرزنش را زیاد بکنی چون امید دارم روزه دار باشم.

«فی العذل» یعنی «الملامت».

در این شعر خبر عسی «صائماً» آمده که مفرد است. مثال دیگر که شهرت دارد: «عسی الغویر أبوساً» (غویر تصغیر عابر و أبوس جمع بؤس مثل رجل و ارجل) به معنای گرفتاری و غویر نام چشمه‌ای است و شاید مراد شاعر از آن غم و اندوه باشد یعنی از محل غویرا شدت و گرفتاری می‌آید.

در این مثال هم خبر عسی مفرد است، اما قول صواب این است که در شعر مذکور و مثال خبر عسی فعل مضارع محذوف باشد و تقدیر در شعر: «عسیت اکون صائماً و عسی الغویرا یکون ابوس» به دلیل این که امید به صائم بودن تعلق گرفته، نه به اصل صوم و استعمال عسی با مضارع مقرون به سین جداً نادر است؛ مثل قول شاعر:

عسی طییء من طییء بعد هذه ستطفیء غلات الکلی والجوانح

امید است قبیله «طی» از قبیله طی بعد از این جنگ در آینده نزدیک فرو نشاند حرارت‌های باطنی که در سینه قرار دارد.

در این شعر فعل مضارع بعد از عسی (سیطفی) با سین آمده و عسی در این موارد سه گانه ناقص است بدون اشکال.

وجه ششم: بعد از آن ضمیر می‌آید؛ مثل «عسای، عساک و عساه» و استعمالش به این کیفیت کم است و در نحوه عملش سه مذهب وجود دارد:

۱- عمل لعل را کرده است همان طور که خبر لعل مقرون به ان می‌شود. پس ضمیر بعدش اسم خواهد بود، مثل «لعلّه ان يقوم ولعلّک ان تقوم».

۲- عملش مثل کان است، ولی ضمیر نصب برای ضمیر رفع عاریه آمده است، چون اسم عسی باید ضمیر مرفوع باشد (عسیت) و لکن‌ها (ضمیر نصب) عاریه است. این وجه را اخفش گفته است، ولی به دو دلیل مردود است: اول این که استعاره ضمیر از ضمیر دیگر در ضمائر منفصله است مانند: «ما أنا کأنت، ولا أنت کأنا» کاف جاره بر ضمیر انت و انا داخل شده است، از باب عاریه ضمیر رفع در مورد ضمیر جبر والا باید «کایاک» و «کایای» استعمال می‌شد و اما قول شاعر:

یا بن الزبیر طالما عصیکا وطالما عنیتنا إلیکا

در این شعر ضمیر منصوب به جای مرفوع آمده است، جواب داده می‌شود که کاف بدل تصریفی از تاء عصیت است نه از جهت نایب واقع شدن ضمیری در ضمیر

دیگر همان طور که ابن مالک گمان کرده است، زیرا تا و کاف، هر دو ضمیرند و در چند صفت با هم شرکت دارند: ۱. هر دو حرف تهجی هستند. ۲. حرف همسی می‌باشند. ۳. حرف همس با شدت. ۴. اصمات. ۵. انفتاح.

هر یک از اینها صفاتی هستند که در شناخت آنها باید به تجوید مراجعه شود و لذا در این جا کاف به جای تاء آمده است برای ضرورت شعری و در جای دیگر قیاس نمی‌شود.

۲. علت دیگر برای نصب ضمیر عساک این که گاهی در استعمالات عرب لعل اسم خود را نصب می‌دهد مثل قول شاعر:

فقلت عساها نار کأس وعلها تشگی فآتی نحوها فاعودها

پس گفتم شاید آن، آتش کأس باشد و امید دارم از کأس شکایت کند از من، پس به سوی او روم.

در این شعر عساک نصب داده اسم خود را (عساک)

۳. گفته شده است که «عساک» بر عمل اصلی باقی است، ولی قلب شده یعنی مخبر عنه «مبتدا» خبر قرار گرفته است و اسم بعدش «مخبر به» است که اسم عسی واقع شده است.

این وجه را مبرد و فارسی گفته‌اند، ولی نظر آنان مردود است، چون لازم می‌آید در «یا أبتا علك أو عساکا» این که عسا و لعل بر منصوب یعنی خبر اکتفا نمایند، اما می‌توانند جواب دهند که منصوب در این جا از نظر معنا همان مرفوع است، زیرا ادعای این است که در اعراب قلب شده است و معنا به حال خود باقی است.

استعمال هفتم «عسی زید قائم»، هر دو اسم بعدش مرفوع است ثعلب حکایت کرده است اما توجیه شده است بر این که اسم عسی در آن مستتر است و «زید قائم» خبرش می‌باشد.

تنبيه

هر زمانی که گفته شود «زید عسی ان یقوم» در ترکیب این جمله دو احتمال است:
 ۱. این که عسی ناقص استعمال شده و اسمش ضمیرشان در تقدیر گرفته می شود و خبرش «ان یقوم» است.

۲. اکتفا به اسم کرده است و در این صورت عسی عاری از ضمیر مستتر می شود و جمله «ان یقوم» اسمش می شود که ما را از خبر بی نیاز می کند در این هنگام لازم نیست با اسم ماقبلش مطابقت کند؛ بر خلاف توجیه اول که باید مطابقت داشته باشد، پس بر تقدیر اول گفته می شود: «زید عسی ان یقوم» و «هند عست ان تقوم» و «زیدان عسیا ان یقوما» و بر ترکیب دوم «زید عسی ان یقوم» و «هند عسی ان تقوم» و «زیدان عسی ان یقوما...».

اما اگر گفته شود «عسی ان تقوم زیداً» که زید بعد از جمله خبر ذکر شود همان دو احتمال قبل که ذکر شد در او موجود است، یعنی عسی ناقص استعمال شود و یقوم خبر مقدم باشد و زید مبتدای مؤخر و در «یقوم» ضمیر فاعل تقدیر گردد و زید اسم عسی است که از خبرش مؤخر شد و در این وجه ضمیر در «یقوم» تقدیر گرفته می شود نه در عسی و زید خبر عسی است که متأخر شد، مگر این که مسئله را از باب تنازع فرض کنیم؛ یعنی دو عامل «عسی» و «یقوم» در زید نزاع کرده اند و عمل را به عامل دوم (یقوم) داده ایم پس باید برای «عسی» ضمیر در تقدیر گرفته شود.

احتمال دیگر این که «عسی» تام استعمال شده باشد بنابراین، جمله «ان یقوم» اسمش هست که او را از خبر بی نیاز می کند. اما اگر بگوییم «عسی ان یضرب زید عمراً» در این صورت جایز نیست که «زید» اسم «عسی» باشد چون لازم می آید فصل بین فعل مضارع که صله ان می باشد با معمولش که «عمرو» است به زید که از این

جمله اجنبی است و نظیر همین مثال است قوله تعالى ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾.

در این آیه نمی‌توانیم ربک را اسم «عسی» قرار دهیم، چون همان محذور پیش می‌آید. پس باید جمله اسمش باشد که او را از خبر بی‌نیاز می‌کند.

عَلُّ

بلام خفيفة.

اسم بمعنی فوق، التزموا فيه أمرين: أحدهما: استعماله مجروراً بمن، والثاني: استعماله غير مضاف؛ فلا يقال «أخذه من عل السطح» كما يقال «من علوه، ومن فوقه» وقد وهم في هذا جماعة منهم الجوهري وابن مالك، وأما قوله:

يا ربّ يوم لي لا أضلّله أرمض من تحت وأضحى من عله

فالهاء للسكت، بدليل أنه مبني، ولا وجه لبنائه لو كان مضافاً.

ومتي أريد به المعرفة كان مبنياً على الضم تشبيهاً له بالغايات كما في هذا البيت؛ إذ المراد فوقية نفسه لا فوقية مطلقة، والمعنى أنه تصيبه الرّمضاء من تحته وحرّ الشمس من فوقه.

ومثله قول الآخر يصف فرساً:

معا ودكرة أدبر أقبل أقبّ من تحت عريض من عل

ومتي أريد به النكرة كان معرباً كقوله:

(مكر مفر مقبل مدبر معا) كجلود صخر حطّه السيل من عل

إذ المراد تشبيه الفرس في سرعته بجلمود انحطّ من مكان ما عال، لا من علو

مخصوص.

عَلُّ

به فتح عین و تخفیف لام.

اسم است به معنای فوق، ولی در آن دو امر را ملتزم شده‌اند که در «فوق» نیست:

۱. همیشه باید مجرور به «مِنْ» باشد.

۲. غیر مضاف باشد. «لذا» جایز نیست گفته شود: «اخذته من عل السطح»، چون اضافه به سطح شده است، ولی جایز است که فوق و علو (بر وزن قفل) اضافه شود. پس گفته می‌شود: «اخذته من علو السطح وفوقه». اما جماعتی، از جمله جوهری و ابن مالک خیال کرده‌اند که عل می‌تواند اضافه شود و اما قول شاعر:

يا ربّ يومٍ لا أظلّله أرمض من تحت وأضحى من عله

ای چه بسا روزی که سایه افکنده نشدم و سوختم از گرمی ریگ‌های داغ از زیر پا در هنگامی که آفتاب هموار شده بود.

گفته‌اند: «عله» در این شعر اضافه به ضمیر شده است، ولی در جواب گفته می‌شود: «هاء» سکت به آخر عل در آمده است و اگر اضافه به ضمیر شود باید معرب باشد، چون اضافه از مختصات اسم است، در حالی که عل مبنی است، نه معرب و هر گاه از عل معرفه اراده شود باید مضاف الیه در تقدیر باشد و در این صورت مبنی بر ضم خواهد بود، چون شباهت به غایات (قبل و بعد) دارد، همان طوری که در بیت گذشته مبنی بر ضم روایت شده چون بلندی معینی اراده شده است و آن فوقیت نفس شاعر است، نه فوقیت مطلق و معنای شعر این که حرارت (رمضاء) (ریگ‌های داغ) از پایین به او می‌رسد و حرارت آفتاب از بالای سر و مثل همین شعر است قول شاعر دیگر که توصیف می‌کند اسبی را «أقَبَّ من تحت عريض من عله» یعنی آن اسب باریک است از پایین (شکم) و عریض است از بالا جمله «أقَبَّ» مأخوذ از قَبَبَ به معنای باریکی. در این شعر عل مبنی بر ضم است، چون مکان معینی اراده شده است و هر زمانی که از

«عل» معنای نکره اراده شود معرب استعمال می‌شود و به وسیله «من» مجرور است
مثل قول شاعر امرء القیس:

مکر مفر مِقبل مدبر معا کجلود صخر مطّه السیل من عل

مثل سنگ بزرگی که پایین بیندازد او را سیل از بلندی.

منظور عل در این جا مکان غیر معینی است، پس نکره است و مجرور به «من» می‌باشد.

عَلَّ

بلام مشددة مفتوحة أو مكسورة لغة في لعلّ، وهي أصلها عند من زعم زيادة اللام، قال:

لا تهين الفقير علّك أن ترکع يوماً والدّهر قد رفعه

وهي بمنزلة عسى في المعنى، وبمنزلة أنّ المشددة في العمل، وعقيل تخفض بهما، وتجزئ في لاهما الفتح تخفيفاً والكسر على أصل التقاء الساكنين، ويصح النصب في جوابهما عند الكوفيين تمسكاً بقراءة حفص ﴿أَبْلُغْ الْأَشْيَابَ * أَشْيَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطْلِعْ﴾^۱ بالنصب، وقوله:

علّ صروف الدّهر أو دولاتها تدلّنا اللمّة من لمّاتها

فتستريح النفس من زفرتها

وسیأتی البحث في ذلك.

وذكر ابن مالك في شرح العمدة أن الفعل قد يجزم بعد لعلّ عند سقوط الفاء وأنشد:

لعلّ التفاتاً منك نحوي مقدّر يمل بك من بعد القساوة للرحم

وهو غريب.

عَلَّ

به فتح عین و تشدید لام، یکی از لغاتی است که در لعل می آید و در اصل لعل بوده است (بنابر قول بصریون لام اول لعل زاید است به نقل از شارح رضی) و شاعر گفته است:

لا تهين الفقير علّك أن تركع يوماً والدّهر قد رفعه

شخص فقیر را اهانت نکن شاید روزی خار و ذلیل شوی و روزگار او را بلند کند.
لعل و علّ به منزله عسی هستند، چون هر دو به معنای «ترجی» می آیند و هر دو از نواسخ می باشند. عقیل قائل است که لعل و علّ مدخول خود را جر می دهند مانند: «لعلّ. ابی الیعفور منك قریب...» در این بیت لعلّ جر داده است. هم چنین جایز می دانند که لام آخر لعلّ و علّ مفتوح باشد، چون فتحه خفیف است و مکسور باشد به علت التقای ساکنین و فعل مضارع که جواب لعلّ قرار می گیرد جایز است منصوب باشد، مانند: «أَبْلَغُ الْأَشْبَابِ * أَشْبَابِ السَّمَوَاتِ فَأَطْلِعْ» در این آیه «اطلع» جواب لعلّ است و منصوب قرائت شده است بنابر قرائت حفص و نصبش به آن مقدره است و قول شاعر:

علّ صروف الدّهر أو دولاتها تدلّنا اللمّة من لمّاتها

امید است که حوادث و مصیبت های روزگار با دولتهای غالب گردانند ما را بر سختی های خود پس نفس استراحت نماید از سختی ها.

کلمه «دولات» (به فتح دال) جمع «دولت» به معنای غلبه در جنگ و «تدلّنا» (به ضم تاء) فعل مضارع مأخوذ از دولت و «لمّه» مفرد است و «لمّات» جمع است.
در این شعر فعل مضارع «نستریح» بعد از لعلّ منصوب واقع شده است، چون جواب است و بحث در این خواهد آمد و ابن مالک گفته است: فعل مضارع که جواب لعلّ واقع می شود گاهی مجزوم می آید، وقتی که فاء از اولش ساقط گردد و این قول را

ابن مالک در شرح عمده نقل کرده و استدلال نموده است به قول شاعر:

لعلّ التفاتاً منك نحوي مقدّر يمل بك من بعد القساوة للرحم

شاید التفات از تو به جانب من تقدیر شده باشد میل پیدا کند به تو بعد از سخت دلی رحم و

مهربانی را.

در این شعر «یمیل» جواب لعل مجزوم آمده و «یمل» روایت شده است.

عند

اسم للحضور الحسّي، نحو: ﴿فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ﴾^۱ والمعنوي نحو: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾^۲ وللقرب كذلك نحو، ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى^۳، ونحو ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَفِّينَ الْأَخْيَارِ﴾^۴ وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها، ولا تقع إلا ظرفاً أو مجرورة بمن، وقول العامة «ذهبت إلى عنده» لحن وقول بعض المولدين:

كلّ عند لك عندي لا يساوي نصف عندي

قال الحريري: لحن، وليس كذلك، بل كلّ كلمة ذكرت مراداً بها لفظها فسائغ أن تتصرف تصرف الأسماء وأن تعرب ويحكي أصلها.

تنبيهان:

الأول: قولنا «عند اسم للحضور» موافق لعبارة ابن مالک، والصواب اسم لمكان

۱. النمل (۲۷) الآية ۴۰.

۲. النمل (۲۷) الآية ۴۰.

۳. النجم (۵۳) الآية ۱۴ و ۱۵.

۴. ص (۳۸) الآية ۴۷.

الحضور؛ فإنها ظرف لا مصدر، وتأتي أيضاً لزمانه نحو «الصَّبر عند الصَّدمة الأولى» و«جثتك عند طلوع الشمس».

الثاني: تعاقب «عند» كلمتان:

«لدى» مطلقاً، نحو ﴿لَدَى الْخَنَاجِرِ﴾^١، ﴿لَدَى الْبَابِ﴾^٢، ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَفْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾^٣.

و«لدى» إذا كان المحل محل ابتداء غاية نحو «جثت من لدنه» وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلِيًّا﴾^٤ ولو جيء بعند فيهما أو بلدن لصح، ولكن ترك دفعاً للتكرار، وإنما حسن تكرار لدى في ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾^٥ لتباعد ما بينهما، ولا تصلح لدى هنا؛ لأنه ليس محل ابتداء.

ويفترقن من وجه ثان، وهو أن لدى لا تكون إلا فضلة، بخلافهما، بدليل ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾^٦، ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيزٌ﴾^٧. وثالث، وهو أن جرّها بمن أكثر من نصبها، حتى إنها لم تجيء في التنزيل منصوبة، وجرّ عند كثير، وجرّ لدى ممتنع. ورابع، وهو أنهما معربان، وهي مبنية في لغة الأكثرين. وخامس، وهو أنها قد تضاف للجملة كقوله:

(صريع غوان راقهن ورقنه) لدى شبت حتى شاب سود الذوائب

وسادس، وهو أنها قد لا تضاف، وذلك أنهم حكوا في غدوة الواقعة بعدها الجرّ

١. غافر (٤٠) الآية ١٨.

٢. يوسف (١٢) الآية ٢٥.

٣. آل عمران (٣) الآية ٤٤.

٤. الكهف (١٨) الآية ٦٥.

٥. آل عمران (٣) الآية ٤٤.

٦. المؤمنون (٢٣) الآية ٦٢.

٧. ق (٥٠) الآية ٤.

بالإضافة، والنصب على التمييز، والرفع بإضمار كان تامة.

ثم اعلم أن «عند» أمكن من «لدى» من وجهين:

أحدهما: أنها تكون ظرفاً للاعيان والمعاني، تقول «هذا القول عندي صواب، وعند فلان علمه» ويمتنع ذلك في لدى، ذكره ابن الشجري في أماليه ومبرمان في حواشيه. والثاني: أنك تقول «عندي مال» وإن كان غائباً، ولا تقول «لدي مال» إلا إذا كان حاضراً، قاله الحريري وأبو هلال العسكري وابن الشجري، وزعم المعري أنه لا فرق بين لدى وعند، وقول غيره أولى.

وقد أغناني هذا البحث عن عقد فصل للدن وللدی في باب اللام.

عند

اسم است برای مکان: حسی و معنوی. حضور حسی، مثل آیه: ﴿فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾؛ هنگامی که سلیمان تخت بلقیس را نزد خود مشاهده کرد، و حضور معنوی مانند آیه: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾؛ گفت آن کسی که نزد او بود علمی از کتاب.

در این جا مراد حضور معنوی است و عند برای «قرب» هم می آید؛ قرب حسی مثل: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ در این دو آیه در هر دو مورد عند برای قرب حسی است، یعنی قریب به سدرۃالمنتهی و جنة المأوی استعمال شده است. و قرب معنوی مانند: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾؛ آنان نزد ما مقرب هستند به قرب معنوی.

معمولاً فاء الفعل (عین) در عند مکسور است و گاهی مضموم و مفتوح نیز استعمال شده است و فقط برای ظرف می آید. پس محلاً منصوب است بنابر ظرفیت و زمانی من بر او داخل می شود و محلاً مجرور می گردد و در استعمال عامه دیده

می‌شود: «ذهب إلى عنده» که الی را بر آن داخل می‌کنند و این استعمال غلط است و قول بعضی مولدین (که غیر عرب‌ها که با آنها مخلوط شده‌اند و فرزندان آنها را مولدین می‌گویند):

كل عند لك عندي لا يساوي نصف عندي

در این عبارت عند مضاف الیه «کل» است و عندی دوم اضافه به یاء شده و در غیر ظرف استعمال گردیده است.

حریری این استعمال را غلط می‌داند، اما صحیح است، زیرا لفظ عند مراد است، پس ظرف نیست بلکه اسم است برای لفظ عند مثل «الام علی لو» که علی بر لو داخل شده است. بنابر این جایز است در عبارت مذکور عند مثل سایر اسما در مبتدا، مضاف الیه و مضاف استعمال گردد.

تنبیهان

اول این که در ابتدای بحث گفته شد: «عند اسم للحضور» و این تعبیر موافق با عبارت ابن مالک است، اما حق این است که گفته شود: «عند اسم لمكان الحضور»، زیرا عند ظرف و حضور مصدر است پس باید کلام او به تقدیر مضاف باشد، ای: «اسم لمكان الحضور» و برای ظرف زمان هم می‌آید؛ مثل: «الصبر عند الصدمة الأولى» ای: «زمان حضور الصدمة» و «جئتک عند طلوع الشمس» ای: «زمان حضور طلوع الشمس».

دوم: عند مرادف است با دو کلمه دیگر:

١. لدی بدون هیچ شرطی؛ مانند آیه: ﴿لَدَى الْخَنَاجِرِ﴾ و ﴿لَدَى الْبَابِ﴾ و ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُنْفِثُونَ أَفْئَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ و ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾. در این موارد لدی برای معنای مکان حضور آمده است.

۲. لدن و این در صورتی معنای عند را افاده می‌دهد که به معنای مکان ابتدای غایت باشد. لذا من ابتدائیه بر آن داخل می‌شود: «جثت من لدنه» و «آتیناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلِيمًا» کلمه عند و لدن جمع شده و جایز است به جای لدن، عند ذکر شود: «جثت من عنده و علمناه من عندنا» ولی به سبب تکرار یک کلمه در آیه عند و لدن هر دو استعمال گردیده است. اما در آیه ۴۳ آل عمران که یکی «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ» کلمه لدی دو دفعه ذکر شده است، تکرار محسوب نمی‌شود، چون از هم دیگر دور می‌باشند و در این استعمال لدن جایز نیست، به دلیل این که در ابتدای غایت استعمال نشده است.

البته هر یک از عند و لدی از جهاتی با هم فرق دارند:

۱. اینکه لدن همیشه فضله واقع می‌شود و هیچگاه رکنی از کلام قرار نمی‌گیرد به خلاف عند و لدی که گاهی مسند واقع می‌شود نحو «وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ» و در این آیه لدینا خبر مقدم است و کتاب مبتداء مؤخر «وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِیْظٌ» در اینجا عندنا خبر مقدم است.

۲. در اکثر اوقات لدن با من (جاره) استعمال می‌شود و بدون من قلیل است. حتی شارح رضی گفته است: دائم با من استعمال می‌شود و اگر در لفظ هم نباشد باید در تقدیر گرفته شود و در قرآن هر کجا آمده با من هست و جر کلمه عند زیاد است و لدی ممتنع است که مجرور باشد.

۳. عند و لدی معرب می‌باشند و لدن در لغت اکثر طوائف عرب مبنی است.

۴. لدن گاهی به جمله اضافه می‌شود؛ مثل:

صریع غوان راقهن ورقنه لدن شبّ حتی شاب سود الذّوائب

«شب» فعل ماضی، یعنی جوان شد، «شاب» ماضی مأخوذ از شیب به معنای پیر

شدن، «سود» به معنای سیاهی، «ذوائب» جمع ذوایه به معنای دسته‌های مو.

در این شعر لدن به جمله «شَبَّ» اضافه شده است.

٥. لدن گاهی اضافه نمی شود؛ مثل: «لدن غدوة» نحو یون، غداوة را گاهی مجرور می دانند، بنابر اضافه و زمانی منصوب بنابر تمیزی، بنابراین لدن اضافه نیست. عده ای گفته اند: مرفوع است به سبب کان تامه: «لدن کانت غدوة» در صورت دوم و سوم لدن اضافه نشده است و از مفهوم کلام مصنف استفاده می شود که عند و لدی همیشه اضافه می شوند.

البته باید توجه داشت که بین عند و لدی فرق مختصری هست، زیرا امکان استعمال عند از لدی بیشتر است، به دو جهت:

١. عند برای اعیان و معانی ظرف واقع می شود؛ مثل: «عندی فلان» و «عند فلان علم» در این جملات کلمه عند ظرف برای زید و علم واقع شده است که اولی از اعیان و دومی از معانی است و در لدی ممتنع است که ظرف برای معانی باشد، و گفته نمی شود: «لدی زید علم» و مبرمان (به فتح میم و سکون باء) در حواشی خود بر امالی همین قول را گفته است.

٢. صحیح است گفته شود: «عندی مال» گرچه آن مال در نزد او حاضر نباشد، به خلاف لدی که فقط در جایی گفته می شود که آن مال نزد او واقعاً حاضر باشد.

این قول حریری، ابو هلال عسکری و ابن شجری است، اما ابو العلاء معری گفته است: بین لدی و عندی در این جهت فرقی نیست، اما قول غیر معری سزاوارتر است و ممکن است منظور مصنف از عبارت: «وقول غیره اولی»، این باشد که قول غیر معری در مسئله این است که در هنگام عدم حضورش تعبیر به عندی اولی است، گرچه لدی هم صحیح است و در بحث عند از لدی و لدن هم بحث شد و لذا از مبحث آن در باب لام برای این دو معنای بی نیاز هستیم.

حرف الغين المعجمة

غير

اسم ملازم للاضافة في المعنى، ويجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم المعنى وتقدمت عليها كلمة ليس، وقولهم «لا غير» لحن، ويقال «قبضت عشرة ليس غيرها» برفع غير على حذف الخبر، أي مقبوضاً، وينصبها على إضمار الاسم، أي ليس المقبوض غيرها و «ليس غير» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضاً وحذف المضاف إليه لفظاً ونية ثبوته كقراءة بعضهم ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾^١ بالكسر من غير تنوين، أي من قبل الغلب ومن بعده، و «ليس غير» بالضم من غير تنوين، فقال المبرد والمتأخرون: إنها ضمة بناء، لا إعراب، وإن «غير» شبهت بالغايات كقبل وبعد؛ فعلى هذا يحتمل أن يكون اسماً وأن يكون خبراً، وقال الأخفش: ضمة إعراب لا بناء؛ لأنه ليس باسم زمان كقبل وبعد ولا مكان كفوق وتحت، وإنما هو بمنزلة كل وبعض؛ وعلى هذا فهو الاسم، وحذف الخبر، وقال ابن خروف: يحتمل الوجهين، و «ليس غيراً» بالفتح والتنوين، و «ليس غير» بالضم والتنوين، وعليهما فالحركة

إعرابية؛ لأن التنوين إما للتمكين فلا يلحق إلا المعربات، وإما للتعويض، فكأن المضاف إليه مذكور.

ولا تتعرف «غير» بالإضافة؛ لشدة إبهامها، وتستعمل غير المضافة لفظاً على وجهين:

أحدهما - وهو الأصل - أن تكون صفة للنكرة نحو ﴿نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾^١ أو لمعرفة قريبة منها نحو ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾^٢ الآية، لأن المعروف الجنسي قريب من النكرة، ولأن غيراً إذا وقعت بين ضدين ضعف إبهامها، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تتعرف، ويردّه الآية الأولى.

والثاني: أن تكون استثناء، فتعرب بإعراب الاسم التالي «إلا» في ذلك الكلام؛ فتقول «جاء القوم غير زيد» بالنصب، و «ما جاءني أحد غير زيد» بالنصب والرفع، وقال تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾^٣ يقرأ برفع غير؛ إما على أنه صفة للقاعدون لأنهم جنس، وإما على أنه استثناء وأبدل على حد ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾^٤ ويؤيده قراءة النصب، وأن حسن الوصف في ﴿غَيْرِ الْمَفْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾^٥ إنما كان لاجتماع أمرين الجنسية والوقوع بين الضدين، والثاني مفقود هنا، ولهذا لم يقرأ بالخفض صفة للمؤمنين إلا خارج السبع؛ لأنه لا وجه لها إلا الوصف، ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^٦ بالجر صفة على اللفظ، وبالرفع على الموضع، وبالنصب على الاستثناء، وهي شاذة، وتحتل قراءة الرفع الاستثناء على أنه يبدال على المحل مثل

١. فاطر (٣٥) الآية ٣٧.

٢. الحمد (١) الآية ٧.

٣. النساء (٤) الآية ٩٥.

٤. النساء (٤) الآية ٦٦.

٥. الحمد (١) الآية ٧.

٦. المؤمنون (٢٣) الآية ٣٢.

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾!

وانتصاب «غير» في الاستثناء عن تمام الكلام عند المغاربة كانتصاب الاسم بعد
إلا عندهم، واختاره ابن عصفور؛ وعلى الحالية عند الفارسي، واختاره ابن مالك؛ وعلى
التشبيه بظرف المكان عند جماعة، واختاره ابن الباذش.

ويجوز بناؤها على الفتح إذا أضيفت إلى مبني كقوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال
وقوله:

لذ بقيس حين يأبى غيره تلفة بحرأ مفيضا خيره
وذلك في البيت الأول أقوى؛ لأنه انضم فيه إلى الإبهام والإضافة لمبني تضمن غير
معنى إلا.

تنبيهان:

[التنبيه الأول: من مشكل التراكيب التي وقعت فيها كلمة غير قول الحكمي:

غير مأسوف على زمن ينقضي بالهم والحزن
وفيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أن غير مبتدأ لا خبر له، بل لما أضيف إليه مرفوع يغني عن الخبر، وذلك
لأنه في معنى النفي، والوصف بعده مخفوض لفظاً وهو في قوة المرفوع بالابتداء،
فكأنه قيل: ما مأسوف على زمن ينقضي مصاحباً للهم والحزن؛ فهو نظير «ما
مضروب الزيدان»، والنائب عن الفاعل الظرف، قاله ابن الشجري وتبعه ابن مالك.
والثاني: أن غير خبر مقدم، والأصل زمن ينقضي بالهم والحزن غير مأسوف عليه،

ثم قدمت غير وما بعدها، ثم حذف زمن دون صفته، فعاد الضمير المجرور بعلی على غير مذكور فأتى بالاسم الظاهر مكانه، قاله ابن جني، وتبعه ابن الحاجب.
فإن قيل: فيه حذف الموصوف مع أن الصفة غير مفردة وهو في مثل هذا ممتنع.
قلنا: في النثر، وهذا شعر فيجوز فيه، كقوله:

أنا ابن جلا وطلّاع الثنايا (متى أضع العمامة تعرفوني)
أي أنا ابن رجل جلا الأمور، وقوله:

ترمي بكّفي كان من أرمى البشر

أي بكّفي رجل كان.

والثالث: أنه خبر لمحذوف، ومأسوف: مصدر جاء على مفعول كالمعسور والميسور، والمراد به اسم الفاعل، والمعنى أنا غير آسف على زمن هذه صفته، قاله ابن الخشاب، وهو ظاهر التعسف.

التنبيه الثاني: من أبيات المعاني قول حسان رضي الله عنه:

أتانا فلم نعدل سواه بغيره نبيّ بدا في ظلمة الليل هاديا

فيقال: سواه هو غيره، فكأنه قال لم نعدل غيره بغيره.

والجواب أن الهاء في «بغيره» للسوى، فكأنه قال: لم نعدل سواه بغير السوى وغير السوى هو نفسه عليه السلام، فالمعنى فلم نعدل سواه به.

غير

اسم است و دائم ملازم با اضافه است، چه در لفظ و چه در تقدير و معنا و در صورتی که معنای مضاف الیه از غیر فهمیده شود و ليس بر آن داخل شود جایز است که لفظاً از اضافه مقطوع گردد و تقدم لا بر غیر جایز نیست پس جمله «لا غیر» که در عرف گفته می شود، غلط می باشد، بنا بر قول مصنف. اما قول ابن مالک، ابن حاجب و

محقق بزرگوار شارح رضی بر صحت استعمال «لا غیر» است. زیرا در کلمات فصیحای عرب استعمال شده است.

در جمله «قبضت عشرة لیس غیرها» چند احتمال است:

الف) به رفع غیر، بنابر این که خبر «لیس» است و اسمش محذوف، ای: «لیس غیرها مقبوضاً».

ب) به نصب غیر بنابر این که خبر «لیس» باشد و اسمش محذوف، ای: «لیس المقبوض غیرها».

ج) مضاف الیه غیر حذف شده باشد و غیر خبر «لیس» باشد و معرب استعمال شود و اسم «لیس» ضمیر مقدر باشد و چون مضاف الیه غیر، حذف شده و معنأ در نیت است لذا بدون تنوین فتحه داده شده است؛ نظیر قرائت بعضی «من قبل» و «من بعد» (به کسر قبل و بعد) بدون تنوین و مضاف الیه آنها در نیت گرفته شده است، ای: «من قبل الغلبة و من بعده».

د) غیر مضموم باشد، بدون تنوین، ای: «لیس غیرنا» در این صورت مبرد و جماعتی گفته‌اند: ضمه غیر ضمه بناء است، یعنی غیر مبنی بر ضم است، چون از جهت حذف مضاف الیه شباهت به غایات دارد و استعمال آنها مبنی بر ضم است و در این هنگام ممکن است اسم «لیس» بوده و خبرش محذوف باشد و احتمال دارد که برعکس باشد، چون از حرکت آخر چیزی به دست نمی‌آید، زیرا حرکت بناء است، نه اعراب و اما اگر ضمه آخر غیر اعراب باشد، چنان چه اخفش گفته، به دلیل این که غیر اسم زمان و مکان نیست تا شباهت به غایات داشته باشد، بلکه مثل «بعض» و «کل» است. پس اسم «لیس» خواهد بود و خبرش محذوف است. اما ابن خروف گفته است: احتمال هر یک از بناء و اعراب در غیر موجود است.

ه) «لیس غیراً» به فتح و تنوین.

و) «لیس غیر» با ضمه و تنوین. در این دو صورت غیر خبر و یا اسم برای «لیس» می باشد به دلیل وجود تنوین که دلالت بر حرکت اعراب می کند، البته اگر تنوین تمکین باشد، اما اگر تنوین عوض باشد عوض از مضاف الیه خواهد بود. پس حکماً مذکور است و غیر در این صورت معرب است.

غیر با اضافه شدن معرفه نمی شود، به دلیل شدت ابهامی که در آن هست؛ اگر چه به معرفه اضافه شود. استعمال غیر که لفظاً اضافه شده بر دو وجه است:

۱. صفت برای اسم نکره باشد و قاعده در «غیری» که اضافه می شود همین است، چون نکره باید صفت برای نکره باشد مثل آیه «نَعْمَلُ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» در این آیه «غیر الذی» صفت برای صالحاً است که نکره می باشد، یعنی عمل صالح که به جا آوردیم غیر از عملی بود که قبلاً به جا می آوردیم، یا این که صفت برای اسم معرفه است که در معنا قریب به نکره باشد، مثل آیه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» در این آیه غیر صفت برای «صراط» بوده و تعریف صراط تعریف جنس است، زیرا هر اسمی که با «الف و لام» و موصول معرفه شود تعریف جنس به آن گفته می شود و در این جا به واسطه «الذین» معرفه شده است پس از نظر ابهام و معنا در حکم نکره است و نیز هر وقت بین ضدین واقع شود (و در آیه بین ضدین واقع شد که عبارت از «انعمت و مغضوب علیهم» است) ابهامش کمتر می شود و لذا ابن سراج گمان کرده است که غیر در این صورت معرفه است، اما قول او مردود است، زیرا اگر معرفه بود در آیه قبل صفت برای نکره واقع نمی شد، بنابراین صفت که نکره است با موصوف که لفظاً معرفه است، معنأً با هم نزدیک می باشد.

۲. غیر در هنگام اضافه در معنای استثنا استعمال می شود؛ مثل الا، در این صورت اعراب غیر همان اعراب مستثنا است. پس در کلام موجب منصوب است: «جاء القوم غیر زید» و «ما جاءني أحد غیر زید» به نصب و رفع، چون در استثنای کلام منفی که

فاعل «جائنی» ذکر شود، دو وجه جایز است: نصب، به دلیل استثنا و رفع، به سبب این که مستثنا بدل از فاعل است. پس در «غیرهم» دو وجه جایز است و در آیه: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ اگر کلمه غیر مرفوع باشد دو وجه موجود است:

۱. قول سیبویه و اکثر مفسرین این که غیر، صفت برای مؤمنین است.
۲. استثنا، بنابراین غیر بدل از فاعل ﴿الْقَاعِدُونَ﴾ است همان طوری که در آیه: ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ مستثنا مرفوع و بدل از فاعل «فعلوه» است و وجه استثنا در «لا یستوی» تأیید می‌شود به قرائت نصب که از نافع و ابن عامر روایت شده است، چون نصب غیر فقط بنابر استثنا توجیه می‌شود پس قرائت رفع هم برای استثنا مناسب دارد. مؤید دیگر برای توجیه اخیر این که در مثل «غیر المفضوب» که غیر صفت واقع شده دو جهت حسن وجود داشت: موصوف تعریف جنسی داشت و صفت (غیر) بین ضدین واقع شده و از ابهامش کاسته بود. اما در این این جا فقط یک جهت حسن وجود دارد (تعریف موصوف جنسی). پس ترجیح دارد که غیر به معنای استثنا باشد، نه صفت. لذا در این میان قراء سبعة کسی غیر را به جرّ نخوانده است که صفت برای «للمؤمنین» باشد، مگر اشخاصی که خارج از قراء سبع بوده‌اند که در این صورت باید صفت باشد، چون توجیه دیگری ندارد. در آیه ﴿مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ غَيْرُهُ﴾ اگر به جر غیر قرائت شود صفت برای «اله» خواهد بود و اگر به رفع قرائت شود صفت است و اعراب محلی دارد، چون «من اله» محلاً مرفوع است به دلیل ابتدا و اگر به نصب قرائت شود، غیر برای استثنا خواهد بود و قرائت رفع شاذ است و بنابر رفع، استثنای غیر محتمل است، چون بدل از محل «من اله» خواهد بود؛ مثل «لا اله الا الله» که به رفع مستثنا (الله) قرائت شده است، چون بدل از «لا اله» است. لذا لا و اسمش محلاً مرفوع می‌باشند و باید توجه داشت که استثنا گاهی از نفس کلام است قبل از آن که

کلام تمام شود، مانند: «ما جائنی غیر زید» در اصل «ما جائنی احد» بوده و قبل از ذکر فاعل استثنا شده است. در این جا عامل در غیر کلمه ما قبل است و زمانی استثنا بعد از تمام شدن کلام است، مثل: «جائنی القوم غیر زید» و «ما جائنی احد غیر زید». در این صورت کلمه غیر فاعل نیست و فضله واقع شده است و نحو یون در عامل نصبش اختلاف کرده‌اند. (سه قول):

۱. قول مغاربه که گفته‌اند: عامل مستثنا معنوی است (استثنای)، ای: «استثنای زید». ابن عصفور هم همین قول را اختیار کرده است.

۲. بنابر حالیت، چون حال واقع شده است. این قول را ابو علی فارسی و ابن مالک اختیار کرده‌اند.

۳. بنابر ظرفیت یعنی ظرف مکان باشد، مثل «فوق» و «تحت»، زیرا کلمه غیر جانشین مستثنا می‌شود. پس در ابهام «فوق» و «تحت» شرکت دارد این قول را جماعتی و ابن بازش اختیار کرده‌اند. البته در قول اول و دوم (تعبیر به مستثنا شده) غیر را هم شامل می‌شود و جایز است غیر مبنی بر فتح باشد، آن هم زمانی که اضافه به مبنی شود، مثل قول شاعر (ابن قیس بن رفاعه):

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال
منع نکرد شتر را از آب خوردن غیر از صدای کبوتر ماده در شاخه‌های درخت که در اطرافش سنگ بود.

در این شعر غیر اضافه به جمله «ان نطقت» شده و کسب بنا کرده است و قول شاعر دیگر:

لذ بقيس حين يأبى غيره تلفه بحراً مفيضا خيره
پناهنده شود به قیس هنگامی که منع کند تو را غیر آن قیس می‌یابی او را مثل محل آبی که فوران کننده است خیرات او.

شاهد در کلمه غیر است که از مضاف الیه خود مبنی بر فتح شده است با این که فاعل «یأبی» می‌باشد و لازم به توجه است که مبنی بودن غیر در شعر اول قوی‌تر است، چون ابهام هم در غیر وجود دارد و اضافه شدن به اسم مبنی باعث شده تا معنای *الآ* در غیر لحاظ شود و تضمین معنا حرف در اسم سبب بناء است.

دو تنبیه

اول: از جمله ترکیب‌های مشکل در غیر، شعر ابی نواس حکیمی است:

غیر مأسوف علی زمن ینقضی بالهم والحزن

متأسف نیستم از زمانی که می‌گذرد با غم و اندوه.

در باره اعراب غیر سه وجه است:

۱. با مضاف الیه خود مبتدا باشد، بدون خبر، مانند وصفی که مبتداست فاعل و صفت مبتدا را از خبر بی‌نیاز می‌کند و در این جا مضاف الیه به منزله وصف و غیر به منزله حرف نفی است که وصف اعتماد بر آن کرده است و تقدیر «مأسوف علی زمان...»، «ینقضی مصاحباً للهم والحزن نظیر ما مضروب الزیدان» است و نایب فاعل مأسوف، ظرف است. این قول ابن شجری است و ابن مالک از او پیروی کرده است.
۲. غیر خبر مقدم برای مبتدا باشد و تقدیر: «از من ینقضی بالهم والحزن غیر مأسوف علیه» است پس غیر که خبر برای مبتدا (زمن) بوده. مقدم شده است و مبتدا نیز حذف شده و صفتش (ینقضی بالهم) باقی مانده است. در این توجیه باید ضمیر علیه به مبتدای محذوف برگردد و چون برگشت ضمیر به محذوف جایز نیست، به جای ضمیر اسم ظاهر (علی زمن) آمده است. این وجه را ابن جنی گفته و ابن حاجب هم از او پیروی کرده است. ممکن است گفته شود: حذف موصوف در جایی که جمله صفت باشد جایز نیست بلکه در موصوف مفرد جایز است، در جواب گفته می‌شود

در این جا ضرورت اقتضا کرده است، مثل قول شاعر:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

در قاموس گفته است: ابن جلا علم بالغلبه برای شخص است و «جلا» فعل ماضی و صفت برای موصوف محذوف است ای: «انا ابن رجل جلی الامور» ای: «انکشف او اشهر». شاعر دیگر نیز گفته است:

«ترمی بکفی کان من أرمی البشر»

«کفی» تنبيه کف است و مضاف الیه آن محذوف است. تقدیر: «کفی رجل» بوده است و جمله «کان من ارمی البشر» صفت برای موصوف محذوف است پس در این جا هم با این که صفت جمله است موصوف حذف شده است.

۳. غیر خبر برای مبتدای محذوف باشد و مأسوف مصدر و به معنای اسم فاعل است. و تقدیر: «انا غیر آسف علی زمن انقضى» است. این وجه را ابن خشاب گفته است، اما «تأسف» در این وجه ظاهر است، زیرا مبتدا باید تقدیر گردد و اسم مفعول به معنای مصدر و مصدر به معنای اسم فاعل، در حالی که بدون اینها می توانیم معنای جمله را به دست آوریم.

دوم: از جمله ابیاتی که از آن سؤال می شود شعر حسان بن ثابت است.

أتانا فلم نعدل سواه بغیره نبیّ بدا في ظلمة الليل هاديا

آمد ما را پس برابر نمی کند سوای او را به غیر او در رتبه و چگونه برابر و مماثل توایم پیامبری که در تاریکی هادی و رهنما بود.

وجه اشکال در این شعر این که کلمه سواه به معنای غیر است: پس معنای شعر این است: «لم نعدل غیره بغیره» و مطلبی از آن به دست نمی آید.

اما جواب این است که «بغیره» به سوا بر می گردد و معنای «لم نعدل سواه بغیر السواء» است؛ یعنی برابری نمی کند سوای آن به غیر سوا (غیر سواء، نفس پیامبر

است) همانا برابر نیست سوای پیامبر به خود پیامبر و اگر ضمیر غیره به سواء برنگردد باز هم صحیح است.

توضیح: این که ضمیر سواء به پیامبر برمی‌گردد و سواء منسوب به او است با غیرش هم‌تأ نمی‌باشد، پس چگونه نفس پیامبر هم‌تأی او باشد.

حرف الفاء المفردة

الفاء المفردة

حرف مهمل، خلافاً لبعض الكوفيين في قولهم: إنها ناصبة في نحو «ما تأتينا فتحدّثنا» وللمبرد في قوله: إنها خافضة في نحو:

[نسخه قد طرقت]

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع (فألهيته عن ذى تمانم محول)
فيمن جر «مثلاً» والمعطوف، والصحيح أن النصب بأن مضمرة كما سيأتي، وأن
الجر برتب مضمرة كما مر.
وترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفة، وتفيد ثلاثة أمور:

أحدها: الترتيب، وهو نوعان: معنوي كما في «قام زيد فعمر» وذكرى وهو عطف
مفصل على مجمل، نحو ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾^١، ونحو: ﴿فَقَدْ
سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾^٢، ونحو: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ

١. البقرة (٢) الآية ٣٦.

٢. النساء (٤) الآية ١٥٣.

إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي»^١ الآية، ونحو «توضاً فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه» وقال الفراء: إنها لا تفيد الترتيب مطلقاً، وهذا - مع قوله إن الواو تفيد الترتيب - غريب، واحتج بقوله تعالى: ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بِأُسْنَا يَبَاتاً أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾^٢ وأجيب بأن المعنى أردنا إهلاكها، أو بأنها للترتيب الذكري، وقال الجرمي: لا تفيد الفاء الترتيب في البقاع ولا في الأمطار، بدليل قوله:

(قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدّخول فحومل
وقولهم «مطرنا مكان كذا فمكان كذا» وإن كان وقوع المطر فيهما في وقت واحد.
الأمر الثاني: التعقيب، وهو في كل شيء بحسبه، ألا ترى أنه يقال «تزوج فلان فولد له» إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل، وإن كانت مدة متطاولة، و «دخلت البصرة فبغداد» إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين، وقال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾^٣ وقيل: الفاء في هذه الآية للسببية، وفاء السببية لا تستلزم التعقيب، بدليل صحة قولك «إن يسلم فهو يدخل الجنة» ومعلوم ما بينهما من المهلة، وقيل: تقع الفاء تارة بمعنى ثم، ومنه الآية، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً﴾^٤ فالفاءات في ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾، وفي ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ﴾، وفي ﴿فَكَسَوْنَا﴾ بمعنى ثم؛ لتراخي معطوفاتها، وتارة بمعنى الواو، كقوله:

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللواء بين الدّخول فحومل
وزعم الأصمعي أن الصواب روايته بالواو؛ لأنه لا يجوز «جلست بين زيد فعمر»

١. هود (١١) الآية ٤٥.

٢. الأعراف (٧) الآية ٤.

٣. الحج (٢٢) الآية ٦٣.

٤. المؤمنون (٢٣) الآية ١٤.

وأجيب بأن التقدير بين مواضع الدخول فمواضع حومل، كما يجوز «جلست بين العلماء فالزهّاد» وقال بعض البغداديين: الأصل «ما بين» فحذف «ما» دون «بين»، كما عكس ذلك من قال:

يا أحسن النَّاس ما قرناً إلى قدم
ولاحبال محبّ واصل تصل
أصله ما بين قرن؛ فحذف بين وأقام قرناً مقامها، ومثله ﴿... ما بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾^١
قال: والفاء نائبة عن إلى، ويحتاج على هذا القول إلى أن يقال: وصحت إضافة بين إلى
الدّخول لاشتماله على مواضع، أو لأنّ التقدير بين مواضع الدخول، وكون الفاء للغاية
بمنزلة إلى غريب، وقد يستأنس له عندي بمجيء عكسه في نحو قوله:

وأنت التي حببت شغباً إلى بدا
إليّ، وأوطاني بلاد سواهما
إذ المعنى شغباً فبدا، وهما موضعان، ويدل على إرادة الترتيب قوله بعده:
حللت بهذا حلّة، ثم حلّة
بهذا، فطاب الواديان كلاهما
وهذا معنى غريب؛ لأنني لم أر من ذكره.

والأمر الثالث: السببية، وذلك غالب في العاطفة حملة أو صفة؛ فالأول نحو ﴿فَوَكَزَهُ
مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾^٢ ونحو ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾^٣ والثاني نحو:
﴿لَا كِلُونِ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقْتُمْ * فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ * فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنْ
الْحَمِيمِ﴾^٤ وقد تجيء في ذلك لمجرد الترتيب نحو ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ *
فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾^٥، ونحو ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ﴾^٦، ونحو

١. البقرة (٢) الآية ٢٦.

٢. القصص (٢٨) الآية ١٥.

٣. البقرة (٢) الآية ٣٧.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٥٢-٥٤.

٥. الذاريات (٥١) الآية ٢٦ و ٢٧.

٦. ق (٥٠) الآية ٢٢.

﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾^١، ونحو ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾^٢.

وقال الزمخشري: للفاء مع الصفات ثلاثة أحوال:

أحدها: أن تدل على ترتيب معانيها في الوجود، كقوله:

يا لهف زياة للحارث الـ صابح فالغانم فالآيب

أي الذي صبح فغنم فآب.

والثاني: أن تدل على ترتيبها في التفاوت من بعض الوجوه، نحو قولك: «خذ الأكمل فالأفضل، واعمل الأحسن فالأجمل».

والثالث: أن تدل على ترتيب موصوفاتها في ذلك نحو «رحم الله المحلقين فالمقصرين» انتهى.

البيت لابن زياة، يقول: يا لهف أُمي على الحارث إذ صبح قومي بالغارة فغنم فآب سليماً أن لا أكون لقيته فقتلته، وذلك لأنه يريد يا لهف نفسي.

والثاني من أوجه الفاء: أن تكون رابطة للجواب، وذلك حيث لا يصلح لأن يكون شرطاً، وهو منحصر في ست مسائل:

إحداها: أن يكون الجواب جملة اسمية نحو ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٣، ونحو ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَبِإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^٤.

الثانية: أن تكون فعلية كالاسمية، وهي التي فعلها جامد، نحو ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ

١. الذاريات (٥١) الآية ٢٩.

٢. الصافات (٣٧) الآية ٢ و ٣.

٣. الأنعام (٦) الآية ١٧.

٤. المائدة (٥) الآية ١١٨.

مَالاً وَلَدًا * فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي^١، «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ»^٢، «وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا»^٣، «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ»^٤.
 الثالثة: أن يكون فعلها إنشائياً نحو «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^٥،
 ونحو «فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ»^٦، ونحو «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ»^٧ فيه أمران: الاسمية والإنشائية، ونحو «إِنْ قَامَ زَيْدٌ فَوَاللَّهِ لَا قَوْمَ»^٨،
 ونحو «إِنْ لَمْ يَتَّبِعْ زَيْدٌ فَيَا خَسْرَهُ رَجُلًا».

والرابعة: أن يكون فعلها ماضياً لفظاً ومعنى، إما حقيقة نحو «إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ»^٩ ونحو «إِنْ كَانَ قَيْصُوهُ قَدْ مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَيْصُوهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ»^{١٠} وقد هنا مقدرة، وإما مجازاً نحو «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ»^{١١} نزل هذا الفعل لتحقيق وقوعه منزلة ما وقع.

الخامسة: أن تقترن بحرف استقبال نحو «مَنْ يَزِدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^{١٢} ونحو «وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ»^{١٣}.

١. الكهف (١٨) الآية ٣٩ و ٤٠.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٧١.

٣. النساء (٤) الآية ٣٨.

٤. آل عمران (٣) الآية ٢٨.

٥. آل عمران (٣) الآية ٣١.

٦. الأنعام (٦) الآية ١٥٠.

٧. الملك (٦٧) الآية ٣٠.

٨. يوسف (١٢) الآية ٧٧.

٩. يوسف (١٢) الآية ٢٦ و ٢٧.

١٠. النمل (٢٧) الآية ٩٠.

١١. المائدة (٥) الآية ٥٤.

١٢. آل عمران (٣) الآية ١١٥.

السادسة: أن تقترن بحرف له الصدر، كقوله:

فإن أهلك فذي لهب لظاه علي تكاد تلتهب التهابا
لما عرفت من أن ربّ مقدرة، وأنها لها الصدر، وإنما دخلت في نحو ﴿وَمَنْ عَادَ
فَيَسْتَقِمْ اللَّهُ مِنْهُ﴾^١ لتقدير الفعل خبراً المحذوف؛ فالجمله اسمية.
وقد مر أن إذا الفجائية قد تنوب عن الفاء نحو ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ
أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾^٢ وأن الفاء قد تحذف في الضرورة كقوله:
من يفعل الحسنات الله يشكرها الشرّ بالشر عند الله مثلاً
وعن المبرد أنه منع ذلك حتى في الشعر، وزعم أن الرواية:
من يفعل الخير فالرحمن يشكره
وعن الأخفش أن ذلك واقع في النثر الفصيح، وأن منه قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادَيْنِ﴾^٣ وتقدم تأويله.
وقال ابن مالك: يجوز في النثر نادراً، ومنه حديث اللقطة «فإن جاء صاحبها وإلا
استمتع بها».

تنبيه

كما تربط الفاء الجواب بشرطه كذلك تربط شبه الجواب بشبه الشرط، وذلك في
نحو «الذي يأتيني فله درهم» وبدخولها فهم ما أراده المتكلم من ترتب لزوم إعطاء
الدراهم في الإتيان، ولو لم تدخل احتمال ذلك وغيره.

١. المائدة (٥) الآية ٩٥.

٢. الروم (٣٠) الآية ٣٦.

٣. البقرة (٢) الآية ١٨٠.

وهذه الفاء بمنزلة لام التوطئة في نحو ﴿لَنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾^١ في إيدانها بما أراده المتكلم من معنى القسم، وقد قرئ بالإثبات والحذف قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾^٢.

الثالث: أن تكون زائدة دخولها في الكلام كخروجها، وهذا لا يثبت سبويه، وأجاز الأخفش زيادتها في الخبر مطلقاً، وحكى «أخوك فوجد» وقيد الفراء والأعلم وجماعة الجواز بكون الخبر أمراً أو نهياً؛ فالأمر كقوله:

وقائلة: خولان فانكح فتاتهم (وأكرومة الحيين خلو كما هيا)

وقوله:

أرواح مودّع أم بكور أنت فانظر لأيّ ذاك تصير

وحمل عليه الزجاج ﴿هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ﴾^٣ والنهي نحو «زيد فلا تضربه» وقال ابن برهان: تزداد الفاء عند أصحابنا جميعاً كقوله:

(لا تجزعي إن منفس أهلكته) فإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي

انتهى، وتأول المانعون قوله «خولان فانكح» على أن التقدير هذه خولان، وقوله «أنت فانظر» على أن التقدير: انظر فانظر، ثم حذف انظر الأول وحده فبرز ضميره، فقيل: أنت فانظر، والبيت الثالث ضرورة، وأما الآية فالخبر حميم وما بينهما معترض، أو هذا منصوب بمحذوف يفسره فليذوقوه مثل ﴿وَإِيَّايَ فَازْهَبُونِ﴾^٤ وعلى هذا فحميم بتقدير: هو حميم.

ومن زيادتها قوله:

١. العشر (٥٩) الآية ١٢.

٢. الشورى (٤٢) الآية ٣٠.

٣. ص (٣٨) الآية ٥٧.

٤. البقرة (٢) الآية ٤٠.

لما اتقى بيد عظيم جرمها فتركت ضاحي جلدها يتذبذب
لأن الفاء لا تدخل في جواب لما، خلافاً لابن مالك، وأما قوله تعالى ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ
إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾^١ فالجواب محذوف، أي انقسموا قسمين فمنهم
مقتصد ومنهم غير ذلك، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ
لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾^٢
فقليل: جواب «لما» الأولى «لما» الثانية وجوابها، وهذا مردود لاقترانه بالفاء، وقيل
﴿كفروا به﴾ جواب لهما؛ لأن الثانية تكرير للأولى، وقيل: جواب الأولى محذوف: أي
أنكروه.

مسألة

الفاء في نحو ﴿بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ﴾^٣ جواب لأما مقدرة عند بعضهم وقيل إجحاف،
وزائدة عند الفارسي وفيه بعد، وعاطفة عند غيره، والأصل تنبه فاعبد الله، ثم حذف
تنبه وقدم المنصوب على الفاء إصلاحاً للفظ لئلا تقع الفاء صدراً كما قال الجميع في
نحو «أما زيداً فاضرب» إذ الأصل مهما يكن من شيء فاضرب زيداً، وقد مضى
شرحه في حرف الهمزة.

مسألة

الفاء في نحو «خرجت فإذا الأسد» زائدة لازمة عند الفارسي والمازني وجماعة،
وعاطفة عند مبرمان وأبي الفتح، وللسببية المحضة كفاء الجواب عند أبي إسحاق،

١. لقمان (٣١) الآية ٣٢.

٢. البقرة (٢) الآية ٨٩.

٣. الزمر (٣٩) الآية ٦٦.

ويجب عندي أن يحمل على ذلك مثل ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ ١ ونحو «اتنني فإني أكرمك»؛ إذ لا يعطف الإنشاء على الخبر ولا العكس، ولا يحسن إسقاطها ليسهل دعوى زيادتها.

مسألة

﴿أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ ٢ قدر أنهم قالوا بعد الاستفهام: لا، فقل لهم: فهذا كرهتموه، يعنى والغيبة مثله فاكرهوها، ثم حذف المبتدأ وهو هذا، وقال الفارسي: التقدير فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبة، وضعفه ابن الشجري بأن فيه حذف الموصول - وهو ما المصدرية - دون صلتها، وذلك رديء، وجملة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ ٣ عطف على ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَغْضُكُمْ بَغْضًا﴾ ٤ على التقدير الأول، وعلى «فاكرهوا الغيبة» على تقدير الفارسي، وبعد فعندي أن ابن الشجري لم يتأمل كلام الفارسي؛ فإنه قال: كأنهم قالوا في الجواب لا فقل لهم فكرهتموه فاكرهوا الغيبة واتقوا الله، فاتقوا عطف على فاكرهوا، وإن لم يذكر كما في ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾ ٥ والمعنى فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبة وإن لم تكن «كما» مذكورة، كما أن «ما تأتينا فتحدثنا» معناه فكيف تحدثنا وإن لم تكن «كيف» مذكورة، انتهى. وهذا يقتضي أن كما ليست محذوفة، بل أن المعنى يعطيها؛ فهو تفسير معنى، لا تفسير إعراب.

١. الكوثر (١٠٨) الآية ١ و ٢.

٢. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٣. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٥. البقرة (٢) الآية ٦٠.

تنبيه

قيل: الفاء تكون للاستئناف كقوله:

ألم تسأل الربيع القواء فينطق
(وهل تخبرنك اليوم ببداء سملق)
أي فهو ينطق؛ لأنها لو كانت للعطف لجزم ما بعدها، ولو كانت للسببية لنصب،
ومثله ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱ بالرفع. أي فهو يكون حينئذ، وقوله:

الشعر صعب وطويل سلمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه
يريد أن يعربه فيعجمه

أي فهو يعجمه، ولا يجوز نصبه بالعطف، لأنه لا يريد أن يعجمه.
والتحقيق أن الفاء في ذلك كله للعطف، وأن المعتمد بالعطف الجملة، لا الفعل،
والمعطوف عليه في هذا الشعر قوله يريد، وإنما يقدر النحويون كلمة هو ليبينوا أن
الفعل ليس المعتمد بالعطف.

گفته‌اند: فاء در صورتی که به تنهایی ذکر شود حرف مهمل است، برخلاف برخی
کوفیون که می‌گویند: گاهی در فعل مضارع نصب می‌دهد؛ مثل: «ما تأتينا فتحدثنا» به
نظر آنها خود فاء، فعل مضارع را نصب داده است، اما مبرد گفته است: در بعضی از
موارد اسم را جر می‌دهد، مثل:

فمثلك حبلی قد طرقت ومرضع
فألهيتها عن ذي ثمام محول

در این شعر «مثلک» را مجرور خوانده‌اند. مبرد گفته است: به وسیله فاء، مجرور
گردیده است، اما قول صحیح این که نصب مضارع به ان مقدر است، چنان چه خواهد

آمد. اما در شعر کلمه رب در تقدیر است که ابن مالک، ابن عصفور و رضی ادعای اجماع بر این مطلب کرده اند و فاء بر سه وجه می آید:

وجه اول: عاطفه باشد و در این صورت سه چیز را افاده می دهد:

۱. ترتیب که بر دو نوع است: ترتیب معنوی و ترتیب ذکری. مراد از اول این که در اصل عمل با هم تفاوت داشته باشند؛ مثل: «قام زید فعمر» در جایی که اول زید ایستاده باشد و بعد عمرو و مراد از ترتیب ذکری وقوع ماقبل فاء بر مابعدش در ذکر باشد و اما عملاً گاهی مطابق با ذکر است و زمانی بالعکس، و این در جایی است که مطلب مجملی گفته شود، سپس با عطف به فاء تفصیلش ذکر گردد مثل: ﴿فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾، و ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهَنَّمَ﴾، و ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾.

در این آیات، ابتدا جمله های مجمل ﴿فَأَزَلُّهُمَا﴾، ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى﴾، ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ﴾ ذکر شد و جملات بعد به وسیله فاء عطف بر مجملات تفصیل داده شده و اجمال آنها بر طرف شده است و مثال «توضاً فغسل وجهه» توضاً مجمل است و جمله «فغسل...» به وسیله فاء عطف شده و اجمالش بر طرف گردیده است.

اما فراء گفته است: فاء عاطفه مطلقاً، افاده ترتیب نمی کند، - با این که او قائل به ترتیب در واو است - و این امر غریبی است، به دلیل آیه: ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بِأُسْنَا يَيَاتَا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ مراد از «بأس» عذاب است و عذاب قبل از هلاکت است پس فاء دلالت بر ترتیب ندارد.

این طور جواب داده شده است: مراد از هلاکت اراده هلاکت است و اراده، قبل از عذاب است. احتمال دیگر این که فقط ترتیب ذکری اراده شده است. جرمی گفته است: در مورد «بقاع» و «امطار» فاء افاده ترتیب نمی دهد و مراد از «بقاع» ذکر اماکن و «امطار» به معنای باران است. به دلیل شعر امرء القیس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

«اللوى» به معنای پیچیده، «الدخول» و «حومل» نام دو مکان است. در مکان ریگ‌های به هم پیچیده که در محل الدخول و حومل است، گفته: فاء دلالت بر ترتیب ندارد چون منظور این نیست که اول محل «الدخول» باشد و بعداً محل «حومل» و عبارت: «مطرنا مکان کذا فکذا» یعنی باران بر ما بارید در مکان فلان پس مکان فلان منظور ترتیب در آمدن باران نیست که اول در جایی باریده و بعداً در جای دیگر. فراء در مقابل همین تفصیل گفته بود: مطلقاً هیچ ترتیب را افاده نمی‌دهد.

۲. افاده تعقیب، یعنی وقوع معطوف پس از معطوف علیه، بدون تراخی. البته تراخی نسبت به مواردش فرق دارد مثل: «تزوج فلان فولد له ولد» در این مثال تراخی نه ماه است و جمله: «دخلت البصرة فبغداد» تراخی مقدار طی مسافت بین بصره و بغداد است، بدون توقف و آیه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ فاصله بین نزول باران و اخضراء ارض چند ماه است. بعضی گفته‌اند: در این آیه «فاء» برای سببیت است و «فاء» سبب مستلزم تعقیب نیست به دلیل صحت مثال: «إن یسلم فهو یدخل الجنة» و بین اسلام آوردن و دخول جنة زمان زیادی است. پس «فاء» در این جا فقط سببیت را افاده می‌دهد. برخی گفته‌اند: «فاء» گاهی به معنای ثم می‌آید مثل: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْقَةَ عَلَاقَةً فَخَلَقْنَا أَلْعَلَّةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً﴾ گفته شده که فاء در هر چهار مورد به معنای ثم آمده است، چون مدت فاصله این مراحل که در عالم رحم می‌گذرد زیاد است. هم‌چنین در آیه: ﴿فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ خُضْرًا﴾ هم گفته شده است که «فاء» به معنای ثم است.

گاهی «فاء» به معنای واو می‌آید مثل: «بین الدخول فحومل» و لذا جایز نیست گفته شود: «جلست بین زید فعمره». به همین جهت اصمعی گفته است: روایت صحیح در شعر امرء القیس (بین الدخول و حومل) با واو است چون در این موارد استعمال «فاء»

غلط است. جواب داده‌اند به این که تقدیر: «بین مواضع الدخول فمواضع الحومل» است، یعنی بین مواضع متعدد از محل الدخول و بین مواضع از محل حومل. پس ترتیب بین دو کلمه بین است، مثل: «جلست بین العلماء فالزهاد» ای: «فبین الزهاد» برخی گفته‌اند: در اصل «مابین الدخول فحومل» بوده است و کلمه ما حذف شده و بین باقی مانده است، چنان چه در قول شاعر عکس این آمده است: «يا أحسن الناس ما قرناً إلى قدمي» ای: «ما بین قرن الی قدمی».

در این جا بین حذف شده و ما باقی مانده است و در آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِیْ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ گفته‌اند: تقدیر: «فما بین بعوضة الی فوقها» است. پس «فاء» به جای الی آمده و بین بعد از ما حذف شده است. بر اساس این تقدیر به الی نیاز است و اضافه بین به «الدخول» صحیح است یا این که کلمه مواضع در تقدیر گرفته می‌شود ای: «ما بین مواضع الدخول». اما این که «فاء» در فحومل و در جمله «فما فوقها» برای انتهای غایت باشد (مثل الی که در توجیه آیه گفته شد) قول غریبی است که از کسی شنیده نشده است. البته احتمال دارد که استیناس شود نزد من (مصنف) به این که عکس آن در شعری آمده است:

وأنت التي حبّبت شغباً إلى بدا إليّ، وأوطاني بلاد سواهما

در این شعر الی در «الی بدا» به معنای فاء آمده است، چون «شغب» و «بدا» نام دو محل است که باید به وسیله «فاء» ترتیب بین آن دو لحاظ گردد، به دلیل شعر بعدش:

حللت بهذا حلّة، ثم حلّة بهذا، فطاب الواديان كلاهما

پس فرود آمدی... پس معطر شد هر دو وادی.

مراد از فرود آمدن اول منزل «شغب» و دوم منزل «بدا» است پس باید الی به معنای «فاء» باشد، اما این یک معنای غریبی برای الی است که تا به حال کسی ذکر نکرده است.

۳. از اموری که «فاء» عاطفه مفید آن است سببیت بین معطوف و معطوف الیه است و این غالباً در جایی است که با «فاء» عطف جمله یا صفت باشد؛ مثل آیه: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾؛ حضرت موسی مشت بر چانه قبطی زد پس مرگش فرارسید و آیه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ در این دو آیه فاء به معنای سببیت است، یعنی معطوف علیه سبب برای جمله معطوف است. مثال دوم (عطف صفت باشد) آیه: ﴿لَا يَكْلُونُ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقْتُمْ * فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ * فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ﴾ است. در این آیه شریفه «فمالئون» صفت است که با «فاء» عطف شده است و معنای سببیت را افاده می‌دهد، اما در این آیه معطوف علیه سبب برای معطوف است. گاهی نیز عطف در جمله و فقط برای ترتیب می‌آید مانند آیه: ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ * فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾ جمله «فجاء» عطف بر جمله «فراغ» شده است، بدون افاده سببیت و فقط ترتیب را افاده می‌دهد. «راغ» به معنای میل باطنی است. یعنی پس میل باطنی پیدا کرد. در آیه: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ﴾ نیز جمله «فكشفنا» عطف به فاء شده است و دلالت بر سببیت نمی‌کند و فقط ترتیب را می‌رساند و هم چنین آیه: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَءٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾؛ روی آورد زوجه حضرت ابراهیم در حال ضجه و با انگشتان بر صورت می‌خراشید.

در این جا هم جمله «فصکت» عطف به فاء شده و دلالت به سببیت ندارد و هم چنین مثل آیه: ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾.

زمخشری گفته است: «فاء» اگر صفت را عطف کند سه حالت برای او وجود دارد:

۱. دلالت بر ترتیب در وجود می‌کند؛ مثل:

يا لهف زِيَابَةَ لِلْحَارِثِ الـ صَاحِبِ فَالْغَانِمِ فَالْآيِبِ

ای حسرت بر من (ابن زیابۀ) به جهت عزم ملاقات حارث که او را نابود کنم آن حارثی که جمع کننده بود بر قوم من به غارت کردن در صبح پس غنیمت برنده بود پس رجوع کننده بود به

منزله خود.

«زیابه» نام مادر شاعر است.

در این شعر صفاتی که به وسیله «فاء» عطف شده دلالت بر ترتیب در وجود دارد، زیرا اول غارت است، بعد غنیمت.

۲. افاده ترتیب در مراتب صفات؛ مثل: «خذ الأكمل فالأفضل» و «اعمل الأحسن فالأجمل» در این دو مثال عطف به فاء می‌کند بر افضل بودن بعضی بر بعض دیگر و تقدیم افضل بر غیرش.

۳. ترتیب در تفاوت موصوفات؛ مثل: «رحم الله المحلقين فالمقصرين» عطف به فاء دلالت می‌کند که موصوفان به حلق مقدم هستند بر موصوفان به تقصیر (کوتاه کنندگان مو) و محلقین یعنی تراشیده شدگان سر. پایان کلام زمخشری.

وجه دوم: رابطه است بین شرط و جزا، در آن جایی که جواب شرط احتیاج به رابط داشته باشد. از شارح رضی نقل شده که هر کجا جواب شرط صلاحیت داشته باشد که در جای جمله شرط قرار گیرد، احتیاج به رابط ندارد و اگر صلاحیت نداشته باشد باید بین شرط و جزا رابط باشد و «فاء» برای رابطه اولی است، چون افاده تعقیب، که از خصوصیات شرط آن جزاست، هم می‌کند.

مواردی که جمله جزاء صلاحیت ندارد که در جای شرط باشد منحصر در شش مسئله است:

اول: جواب شرط جمله اسمیه باشد؛ مثل: «وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِجَنَبٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، و «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

در این آیات جمله شرطیه فعلیه است و جمله جزا اسمیه است و صلاحیت ندارد که در جای شرط قرار گیرد، پس نیاز به رابط دارد.

دوم: جواب جمله فعلیه باشد، شبیه به جمله اسمیه و این در افعال جامد است (و

فعل جامد مشتقاتی مثل مضارع، اسم فاعل و غیره را ندارد؛ مثل: «إِنْ تَرَنْ أَنَا أَقْلَ مِنْكَ مَالاً وَوَلَدًا فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي» جمله جزا «فعسی ربی» می‌باشد و آیه «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ» «نعماً هی» جواب شرط است. در آیه: «وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا»، و «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ» فعل شرط «ان ترنی» و «ان تبدوا الصدقات» است.

در آیات بعد به ترتیب: «من یکن» و «من یفعل» فعل شرط و جواب شرط در اول «فلیس» و در دوم «فعسی» و در سوم «فساء» و در چهارم «فلیس» افعال جامد می‌باشند.

سوم: جزا جمله انشائیة باشد؛ مثل: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» و «فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ» و «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَزَاوِكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيَكُم بِمَاءٍ مَعِينٍ».

در آیه اول جواب فعل امر «فَاتَّبِعُونِي»، در دوم، فعل نهی «فَلَا تَشْهَدْ» و در سوم استفهام «فَمَنْ يَأْتِيَكُم» است که جمله‌ها انشائیة هستند و نمی‌توانند جانشین شرط شوند و در جمله «إِنْ قَامَ زَيْدٌ فَوَاللَّهِ لَا قَوْمَ» جواب شرط «فوالله لأقومن» دو جهت را دارا است: جمله اسمیه و انشائیة به دلیل این که قسم است و در جمله «إِنْ لَمْ يَتَّبِعْ زَيْدٌ فَيَا خَسْرَةً رَجُلًا» «خسره» مضاف و مضاف الیه و «رجلاً» تمیز است. در این جمله جواب شرط دو جهت دارد: اسمیه و انشائیة، چون منادا است و در این مسئله پنج مثال آورده شد تا اقسام انشا را شامل شود: امر، نهی، استفهام، قسم و ندا.

چهارم: جواب شرط فعل ماضی باشد لفظاً و معنأً، حقیقةً یا مجازاً. مثال اول: «إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ» و «إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ».

در آیه اخیر جمله «فصدقت» و جمله «فكذبت» لفظاً و معنأً جواب شرط فعل

ماضی است، اما باید قد در تقدیر گرفته شود ای: «فقد صدقت» و «فقد کذبت»، زیرا اگر قد نباشد می تواند به جای شرط قرار گیرد و در این صورت احتیاج به «فاء» نخواهد بود. مثال دوم (فعل ماضی مجازی باشد) آیه: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾ و کسی که سینه بیاورد بر صورت در آتش انداخته می شود «فکبت» فعل ماضی است لفظاً و معنأً بر طریق مجاز، زیرا این واقعه در آینده خواهد بود، اما چون قطعی الوقوع است ماضی آورده شده تا به منزله وقوع باشد.

پنجم: جواب مقرون به حرف استقبال باشد؛ مثل: ﴿مَنْ يَزِدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ و ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾.

در آیه اول جواب مقرون به سوف است و در آیه دوم مقرون به لن که هر دو از حروف استقبال می باشند.

ششم: جواب شرط مقرون به ادوات صدر طلب باشد؛ مثل ما استفهام و سایر حروف صدارت طلب، مانند قول شاعر:

فإن أهلك فذي خنقٍ لظاه عليّ تكاد تلتهب التهابا

«فان اهلك» مضارع مجهول و «خنق» به معنای کینه، «لظی» به معنای آتش و «تلتهب» فعل مضارع مأخوذ از لهب به معنای شعله ور شدن آتش. جواب شرط، جمله «فذی خنق» تقدیر: «و رب ذی خنق» بوده و رب صدر طلب است.

بنابراین دخول «فاء» در این شش مسئله واجب است، زیرا جمله جزا نمی تواند جانشین جمله شرط شود. اما در جایی که می تواند جانشین شود احتیاجی به «فاء» نیست. پس اگر گفته شود: در آیه ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ جواب شرط از مسائل شش گانه نیست و چرا با فاء ذکر شده؛ در جواب گفته می شود: «ينتقم» خبر مبتدای محذوف است، ای: «فانه ينتقم الله» و جواب شارح رضی بهتر است که گفته: اثبات «فاء» در موارد شش گانه منافات ندارد که در غیر آن موارد هم باشد، به عنوان جواز، نه

و جواب. مصنف در این بحث اشاره به دو امر کرده:

۱. اذا فجائیه می‌تواند جانشین «فاء» در ربط جمله شرط و جزا شود مثل: ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ جواب شرط است به جای «فاء» اذا فجائیه آمده است.

۲. گاهی کلمه «فاء» به سبب ضرورت از اول جمله حذف می‌شود، مانند: «من يفعل الحسنات الله يشكرها» در اصل «فا الله» بوده «فاء» که داخل بر جمله اسمیه جواب شرط بوده حذف شده است. از مبرد نقل شده است که او حذف فاء را مطلقاً جایز نمی‌داند و در جمله مذکور گفته است: روایت صحیح «من يفعل الخيرات فالرحمان يشكرها» می‌باشد. در مقابل این، اخفش گفته است: حذف «فاء» در غیر ضرورت هم جایز بوده و در کلام فصحا استعمال شده است و آیه شریفه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ﴾ در اصل «فالوصية» بوده است، زیرا جواب شرط جمله اسمیه بوده و واجب است با «فاء» باشد. پس در غیر ضرورت «فاء» حذف شده است، اما در بحث سابق گفته شد «الوصيه» نایب فاعل برای کتب است و جواب شرط فعل محذوف است؛ ای: «کتب الوصیه ان ترک خیراً فلیوص». ابن مالک گفته: نادراً حذف «فاء» در نثر جایز است و حدیث لقطه را شاهد آورده است: «فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها»؛ چیزی که در معابر عمومی پیدا می‌شود اگر صاحبش آمد پس بده وگرنه استفاده کن. گفته است کلمه الّا مرکب از ان شرطیه و فعل شرط است ای: «وان لا یأتی صاحبها» و جواب شرط «استمتع» می‌شود که باید «فاء» داشته باشد، ولی اختیاراً حذف گردیده است.

یک تنبیه

همان طوری که «فاء» رابط بین شرط و جزا است هم چنین رابط جمله‌ای که

شبهات به جزا داشته باشد نیز هست؛ مثل «و الذي يأتيني فله درهم»، در این جمله حرف شرط وجود ندارد. پس شرط و جزا اصطلاحی نیست، اما در معنا نظیر شرط است «فله درهم» در معنا جواب شرط است. پس «فاء» برای ربط آمده و اگر «فاء» داخل نشود احتمال غیر شرط بودن هم وجود دارد. و این «فاء» به منزله «لام» توطئه است؛ مثل: «لئن أخرجوا لا يخرجون معهم»؛ لام، لئن دلالت می‌کند بر این که متکلم معنای قسم را از آن جمله اراده کرده است.

اگر چه قسم با صیغه مخصوص ذکر نشده است، همان طوری که «فاء» در جمله «فله درهم» اشعار دارد به این که متکلم معنای شرط و جزا را اراده کرده است و در آیه: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» بدون ذکر «فاء» در صورت اول شبیه شرط و جزاء است و در صورت دوم مبتدا و خبر است.

وجه سوم: «فاء» زاید واقع می‌شود و معانی قبل از آن استفاده نمی‌شود، اما تأکید در کلام است و دخولش بر کلام مثل خروجش در افاده معانی مذکور می‌باشد ولی در تأکید کلام این طور نیست و سیبویه این وجه را ثابت نمی‌داند و اخفش زیادی «فاء» را به طور مطلق در خبر جایز دانسته و حکایت کرده: «أخوك فوجد»؛ برادرت پس یافت شد. جمله «فوجد» خبر است و با «فاء» زاید آمده است. فراء و اعلم و جماعتی دیگر در خبری که فعل امر و نهی باشد زیادی «فاء» را جایز می‌دانند مثل قول شاعر:

«وقائلة: خولان فانكح فتاتهم» ای: «رب قائلیه» و مراد از «خولان» قبیله‌ای است از

اعراب و فتات مؤنث فتی است.

در این شعر خبر فعل امر است با فاء زاید آمده: «أنت فانظر لأي ذاك تصير».

در این جمله «فانظر» فعل امر و خبر مبتدا (انت) با فاء آمده است و زجاج در آیه:

«هَذَا فَلْيَذُقُوهُ» گفته: فاء زاید است. چون «فليذوقوه» امر غایب است. مثال نهی:

«زيد فلا تضربه» فاء زاید بر فعل نهی (خبر زید) داخل شده است. ابن برهان گفته:

زاید واقع شدن فاء نزد اصحاب ما جمیعاً به طور مطلق ثابت است، چه در خبر و چه در غیر خبر؛ مثل: «فَإِذَا هَلَكْتَ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاِجْزَعِي». پایان کلام ابن برهان.

اما کسانی که فاء زاید را جایز نمی‌دانند مثال مذکور را تأویل کرده‌اند، پس در شعر «قَائِلَةُ خَوْلَانٍ...» گفته‌اند: تقدیر: «هذا خولان» است پس فاء معنای سببیت را افاده می‌دهد یعنی به دلیل صفات نیک او پس نکاح کن با او. اما «انت فانظر» تقدیر: «انت انظر فانظر» پس «انظر» اول حذف شده و فاعلش (انت) باقی مانده است و فاء در اصل عاطفه است که دو فعل را عطف بر هم کرده است. اما بیت سوم: «اِذَا هَلَكْتَ...» فاء زاید است و برای ضرورت شعری آمده است.

آیه: «فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ» نیز به دو نحو توجیه شده است:

۱. هذا مبتدا و «حمیم» خبرش و جمله «فلیذوقوه» جمله معترضه است که بین مبتدا و خبر آمده است. در این صورت فاء عاطفه است. البته در صورتی که عطف انشا بر خبر جایز باشد، چون جمله «فلیذوقوا» انشاء است و بر جمله «هذا حمیم» عطف شده است.

۲. هذا منصوب به فعل محذوف است ای: «فلیذوق هذا» و جمله «فلیذوقوه» فعل محذوف را تفسیر می‌کند مثل آیه: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» گفته شده است: «إِيَّايَ» محذوف است به فعل محذوف، ای: «ارهبوا ایای فارهبون» و در این صورت «فاء» برای سببیت است، نه عطف. براساس این توجیه «حمیم» خبر برای مبتدای محذوف است ای: «هو حمیم» و از مواردی که «فاء» زاید است قول شاعر:

لَمَّا اتَّقَى بَعْدَ عَظِيمِ جُرْمِهَا فَتَرَكْتُ ضَاحِي جُلْدِهَا يَتَذَذَبُ

چون پرهیز کرد از ضربه زدن به دستی که جرمش عظیم بود پس ترک کردم ظاهر پوست او را که متحرک بود.

در این جا «فاء» در «فترکت» زاید است، زیرا فاء غیر زاید در جواب لَمَّا واقع

نمی شود. برخلاف ابن مالک که جایز می داند. ممکن است به آیه: ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ اشکال شود که در این آیه فاء در جواب لَمَّا آمده است، اما این نقض وارد نیست، زیرا جواب لَمَّا محذوف است، ای: ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ انْقَسَمُوا قَسَمِينَ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ غَيْرُ ذَلِكَ﴾ پس جواب لَمَّا «انقسموا» است، نه «فمنهم» و اما آیه: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ در جواب لَمَّا اول اختلاف است: بعضی گفته اند لَمَّا دوم با جوابش جواب لَمَّا اول است، بنابر این فاء بر جواب لَمَّا دوم داخل شده است، ولی این قول مردود است، زیرا «فاء» بر جواب لَمَّا داخل نمی شود.

برخی گفته اند: «کفرُوا به» جواب لَمَّا اول و دوم است، ای: «لَمَّا جَاءَهُمْ کفر به ولما عرفوا کفرُوا به» چون «لَمَّا عرفُوا» و «لَمَّا جَاءَهُمْ» هر دو در معنا تکرار است، زیرا عرفان و مجيء رسول الله در حکم یک امر است، پس جواب هم یک فعل است. عده ای هم گفته اند: جواب لَمَّا اول محذوف است، ای: «ولمَّا جَاءَهُمْ کتاب انکروا...» و جواب لَمَّا دوم «ما عرفُوا» است.

یک مسئله

«فاء» در مثال ﴿بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ﴾ در نزد بعضی از نحویون جواب برای اَمَّا مقدر است. و گروهی گفته اند: «فاء» در این آیه اگر جواب اَمَّا باشد زیاده روی در حذف لازم می آید، زیرا اَمَّا حذف شده در اصل «مهما یکن من شیء...» بوده که مهما حذف گشته است و به جای آن اَمَّا آورده شده است. پس لازم می آید که حذف (مهما) در حذف (اَمَّا) صورت گیرد و این اجحاف است. در نزد ابو علی فارسی «فاء» در «فاعبد» زاید است، ولی این قول هم مردود است، زیرا اصل در کلمات این است که زاید نباشند مگر دلیلی بر زیادی آنها باشد. در نزد غیر فارسی عاطفه است که جمله «فاعبد» را

عطف بر فعل محذوف می‌کند، ای: «تَبَّه فاعبدالله» پس معطوف علیه حذف شده و اسم منصوب (الله) را مقدم داشته‌اند تا این که کلام اصلاح شود و «فاء» بر کلام مقدم نگردد؛ همان طوری که در جمله «اما زیداً فاضرب» گفته‌اند: در اصل «مهما یکن من شیء فاضرب زیداً» بوده است و شرح بیشتر این جمله در حرف همزه گذشت.

یک مسئله

«فاء» در مثال «خرجت فإذا الأسد بالباب» به نظر فارسی، مازنی و جماعتی زاید و لازم است؛ نظیر «ال» در الآن که زاید و لازم است و اما در نزد مبرمان و ابوالفتح عاطفه است و تقدیر: «خرجت ففأجئت الاسد بالباب» است. در نزد ابی اسحاق برای سببیت محض است بدون عاطفه، یعنی ماقبل و مابعد «فاء» سبب و مسبب هستند و «فاء» در آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ» باید برای سببیت محض باشد بدون عطف زیرا جمله انشائی (فصل) بر جمله خبریه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ» عطف نمی‌شود و هم چنین «اثني فإني أكرمك» جمله خبریه نمی‌تواند بر جمله انشائی عطف شود (عکس آیه) و نیز نمی‌توانیم «فاء» را از کلام ساقط نماییم تا دعوی زیادی آن آسان باشد.

یک مسئله

در توجیه آیه «أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» گفته شده است که بعد از جمله استفهام «أَيُّحِبُّ» از طرف مخاطبین جواب استفهام، «لا» در نظر گرفته می‌شود، پس جواب استفهام «لا نحب احدا» و جمله «فكرهتموه» جمله مستقلى در خطاب به آنها است.

در ترکیب جمله «فكرهتموه» دو قول است:

۱. خبر برای مبتدای محذوف باشد ای: «فهذا كرهتموه» و هذا اشاره به غیبت

است که از جمله «ولا یغتب» فهمیده می شود، یعنی پس این غیبت را امر مکروهی بدانید. مبتدا (هذا) حذف گردیده و مجموع جمله «فکر هتموه» جواب شرط مقدر قرار گرفته است و تقدیر: «اذا کان الغیبة کذا فهذا کر هتموه» فاء برای سببیت است و گفته می شود: «فاء» فصیحه است؛ چون اشاره به شروط مقدر است و جمله «فکر هتموه» در معنا مثل «فاکر هو» است (فعل امر).

۲. قول فارسی که گفته است: «فکما کر هتموه فاکر هوا الغیبة» اما این تقدیر نزد ابن شجری ضعیف است، زیرا حذف موصول (فکما) و باقی ماندن صله «فَکَرِ هَتْمُوهُ» پذیرفتنی نیست و جمله «واتقوا الله» بر تقدیر اول (کر هتموه خبر مبتدای محذوف باشد) عطف بر «وَلَا یَغْتَبُ بَغْضُکُمْ بَغْضًا» است و بر تقدیر دوم عطف بر جمله مقدر است: «فاکر هوا الغیبة و اتقوا الله». نزد مصنف، ابن شجری در کلام فارسی دقت نکرده، زیرا کلام فارسی این است: «کأنهم قالوا فی الجواب: لا» پس به آنها گفته شده: «فکر هتموه فاکر هوا الغیبة و اتقوا الله» بنابراین «واتقوا» عطف بر «فاکر هو» می باشد، همان طوری که در آیه «وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ» گفته اند: جمله «فانفجرت» عطف بر محذوف است، ای: «فضرِب بعصاه فانفجرت» و در آیه «فکما کر هتموه فاکر هوا الغیبة» کلمه «کما» مذکور در لفظ نیست، ولی در معنا باید تقدیر گرفته شود، همان طوری که در جمله «ما تأتینا فتحدّثنا» «فکیف» در تقدیر گرفته می شود، ای: «ما تأتینا فکیف تحدّثنا». پایان کلام.

این توجیه اقتضا می کند که «کما» محذوف نباشد بلکه مفهوم آیه اقتضا می کند که در نظر گرفته شود، نه به دلیل اعرابش.

یک تنبیه

گفته شده است که برای معنای استیناف هم می آید؛ نظیر قول شاعر

(جمیل بن عبدالله):

ألم تسأل الربع القواء فينطق وهل تخبرنك اليوم بیداء سملق
آیا نمی‌پرسی منزلی را که مخروبه و خالی از سکنه است پس (آن منزل) به نطق آید؟ و آیا
مروز خبر می‌دهد تو را (محبوبه) بیابان مهلک و بی‌آب و علف؟
شاهد در «فینطق» است که «فاء» استیناف آمده است و تقدیر: «فهو ينطق» می‌باشد،
زیرا اگر «فاء» برای عطف باشد باید معطوف مجزوم شود، چون بر فعل مجزوم عطف
ست «ألم تسأل» و نیز «فاء» سببیت هم نیست، چون اگر فاء سببیت باشد فعل مضارع
بعد از آن هم باید منصوب به آن مقدره باشد، چون اغلب موارد «فاء» سببیت قبل از آن
مقدره می‌آید. لذا این مورد هم باید حمل بر اغلب شود و در آیه ﴿إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ﴾ به رفع «یکون» «فاء» استینافیه است، به همان بیان سابق، ای: «فهو يكون» و
نول شاعر:

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه يرید أن يعربه فيعجمه

انشای شعر سخت است و نردبان‌ش بلند، هنگامی که می‌خواهد از نردبان‌ش بالا رود آن که
واعد شعر نمی‌داند، به سوی پایین می‌لغزد و قدمش می‌سرد، او می‌خواهد شیوا بیاورد پس غیر
تنگ می‌آورد.

شاهد در «فاء» «فيعجمه» است که برای استیناف آمده و جایز نیست که عطف بر
آن «يعربه» شود، چون در این صورت معنای «ان يعربه» «یریدان يعجمه» می‌شود در
حالی که این معنا اراده نشده است.

اما این ادله برای اثبات «فاء» استینافیه مردود است و در موارد ذکر شده «فاء» برای
عطف است و اعتماد در عطف جمله بر جمله است، نه عطف فعل بر فعل، یعنی مراد
از معطوف فعل، فاعل و تمام متعلقاتش هست، نه فعل به تنهایی تا جز مش یا نصبش

لازم باشد و اگر معطوف به جمله باشد، لازم نیست که فعل مجزوم باشد بلکه تمام جمله، محلاً مجزوم خواهد بود و در شعر اخیر، معطوف علیه «یرید» است، نه فعل «معربه»، بنابراین معنا، بر فرض عاطفه بودن، صحیح است و این که نحویون کلمه هو را در تقدیر گرفته اند، فقط برای این است که معطوف علیه تنها فعل نیست بلکه مجموع جمله است، نه به جهت این که جمله بعد از «فاء» مستأنفه است و علت دیگر این که جمله اسمیه عطف بر جمله فعلیه است.

في

حرف جر، له عشرة معان:

أحدها: الظرفية، وهي إما مكانية أو زمانية، وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿الْمَ * غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾^١ أو مجازية نحو ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾^٢ ومن المكانية «أدخلت الخاتم في أصبعي، والقلنسوة في رأسي» إلا أن فيهما قلباً.

الثاني: المصاحبة نحو ﴿ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾^٣ أي معهم، وقيل: التقدير ادخلوا في جملة أمم فحذف المضاف، ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^٤.

والثالث: التعليل نحو ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾^٥، ﴿لَمَسَكُمُ فِيهَا أَفْضَتُمْ﴾^٦ وفي الحديث «أن امرأة دخلت النار في هرة حبستها».

١. الروم (٣٠) الآية ١ - ٤.

٢. البقرة (٢) الآية ١٧٩.

٣. الأعراف (٧) الآية ٣٨.

٤. القصص (٢٨) الآية ٧٩.

٥. يوسف (١٢) الآية ٣٢.

٦. النور (٢٤) الآية ١٤.

الرابع: الاستعلاء نحو ﴿وَلَا صَلْبُكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾^١. وقال:

هم صلبوا العبدی في جذع نخلة (فلا عطست شيبان إلا بأجدعا)
وقال آخر:

بطل كأن ثيابه في سرحة (يحذى نعال السبت ليس بتوأم)
والخامس: مرادفة الباء كقوله:

ويسركب يوم الرّوع مثا فوارس بصيرون في طعن الأباهر والكلی
وليس منه قوله تعالى ﴿يَذَرُوكُمْ فِيهِ﴾^٢ خلافاً لزاعمه، بل هي للتعليل، أي يكثر كم
بسبب هذا الجعل، والأظهر قول الزمخشري إنها للظرفية المجازية، قال: جعل هذا
التدبير كالمنبع و المعدن للبت والتكثير مثل ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾^٣.

السادس: مرادفة إلى نحو ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾^٤.

السابع: مرادفة من كقوله:

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي
وهل يعمن من كان أحدث عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

وقال ابن جني: التقدير في عقب ثلاثة أحوال، ولا دليل على هذا المضاف وهذا
نظير إجازته «جلست زيدا» بتقدير «جلوس زيد» مع احتمال له لأن يكون أصله إلى
زيد، وقيل: الأحوال جمع حال لا حول، أي في ثلاث حالات: نزول المطر، وتعاقب
الرياح، ومرور الدهور، وقيل: يريد أن أحدث عهده خمس سنين ونصف؛ ففي بمعنى
مع.

١. طه (٢٠) الآية ٧١.

٢. الشورى (٤٢) الآية ١١.

٣. البقرة (٢) الآية ١٧٩.

٤. إبراهيم (١٤) الآية ٩.

الثامن: المقايسة - وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق - نحو ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^١.

التاسع: التعويض، وهي الزائدة عوضاً من أخرى محذوفة كقولك «ضربت فيمن رغبت» أصله: ضربت من رغبت فيه، أجازته ابن مالك وحده بالقياس على نحو قوله: ولا يؤتيك فيما ناب من حدث
إلا أفو ثقة فانظر بمن تثق
على حمله على ظاهره، وفيه نظر.

العاشر: التوكيد وهي الزائدة لغير التعويض، أجازته الفارسي في الضرورة وأنشد:
أنا أبو سعد إذا الليل دجا
يخال في سواده يرندجا
وأجازته بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ أَزْكَبُوا فِيهَا﴾^٢.

في

حرف جر است و برای آن ده معنا ذکر شده است:

١. ظرفیت. این معنا مختص فی می باشد که اغلب معانی دیگر به همین بر می گردد.
معنای ظرفیت بر دو قسم است: ظرف مکان و ظرف زمان. هر یک از این دو یا حقیقی اند یا مجازی. در آیه: ﴿الْمَ * غَلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾ فی در اول ظرف مکان حقیقی و در دوم ظرف زمان حقیقی است.

مثال برای مجازی بودن فی در ظرف مکان: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ در این آیه، قصاص مجازاً به منزله مکان تصور شده است. از موارد ظرف مکان این جمله است: «أدخلت الخاتم في أصبعي، والقلنسوة في رأسي»، اما در این دو

١. التوبة (٩) الآية ٣٨.

٢. هود (١١) الآية ٤١.

جمله، «قلب» استعمال شده است و اصل این است: «ادخلت الاصبع فی الخاتم وادخلت الرأس فی القلنسوة»؛ انگشت و سر را داخل انگشتر و کلاه کردم.

۲. مصاحبت؛ همان معنایی که از «باء» استفاده می‌شود؛ مثل آیه: «أَدْخُلُوا فِي أُمَمٍ أَيْ: «مَعَهُمْ». بعضی گفته‌اند: تقدیر «ادخلوا فی جملة امم» است، پس جمله که به منزله مکان و مضاف بوده، حذف شده است. بنابراین فی در معنای ظرفیت استعمال شده است. مثال دیگر: «فخرج علی قومه فی زینته» ای: «مع زینته».

۳. تعلیل، همان معنایی که «لام» افاده می‌دهد؛ مثل آیه: «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ» ای: «لأجله» و «أن المرأة دخلت النار فی هرة حبستها»؛ زنی به علت حبس کردن گربه داخل آتش شد.

در این جا هم فی به معنای «لام» است ای: «لأجل هرة» که او را حبس کرده بود.
۴. استعلاء، مرادف با علی، مثل: «وَلَا صَلْبَنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ» ای: «علی جزوع النخل» و قول سوید بن ابی کاهل:

هم صلبوا العبدی فی جذع نخلة فلا عطست شیبان إلا بأجدعا
ایشان مرد منسوب به قبیله عبد قیس را به شاخه نخله‌ای بسته‌اند.
در شعر دیگر (عنتره بن شداد):

بطل كأن ثیابه فی سرحة یحذی نعال السبت لیس بتوءم
«فی سرحه» ای: «علی سرحه» و «سرحه» بر وزن طلحه به معنای درخت بزرگ است.

۵. مرادف «باء» جاره؛ مثل قول شاعر (زید الخیر):
ویرکب یوم الرّوع متّا فوارس بصیرون فی طعن الأباهر والکلی

و سوار می‌شوند روز جنگ شجاعانی که بصیرت دارند به نیزه زدن بر پشت رگ‌های گردن و کلیه‌ها.

در این شعر «فی طعن» به معنای بطن آمده است و در آیه: ﴿يَذَرُوكُمْ فِيهِ﴾ بعضی قُرّاء گمان کرده‌اند که فی به معنای «باء» است که معنای استعانت را می‌رساند، اما این «باء» برای تعلیل است، ای: «یکشترکم بهذا» به سبب این جعل ازدواج در میان شما. اظهر قول زمخشری است که گفته: فی در آیه برای ظرفیت است، یعنی قرار دادن این تدبیر که ازدواج باشد در میان انسان به منزله منبع و معدن برای بث و تکثیر انسان‌ها؛ نظیر آیه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ که فی برای ظرفیت مجازیه است.

۶. معنی انتهاء مرادف الی نحو قوله تعالى ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾ ای الی افواههم.

۷. معنای ابتدا، مرادف با من، مانند قول امرء القیس:

ألا عم صباحاً آتيا الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي
 وهل يعمن من كان أحدث عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

آیا متنعم نمی‌باشی ای آثار خانه کهنه و آیا متنعم بوده است کسی که در گذشته در این قصرها بوده است و آیا متنعم می‌شود کسی که تازه عهد باشد در سی ماه از ابتدای سه سال (مراد از آن خود شاعر) است.

«عم» در اصل انعم بوده، فعل امر همزه و نون برای تخفیف حذف شده است و هم‌چنین «يعمن» در اصل «يأنعم» مضارع باب افعال همزه و نون به جهت تخفیف افتاده. «والطلل» جمع «طلّ» آثار خرابی. و «البالي» به معنای مندرس است.

در این شعر کلمه فی در «فی ثلاثة احوال» به معنا ابتدائیت است. ابن جنّی فی را به معنای ظرف گرفته است و تقدیر: «فی عقب ثلاثة احوال» بنابر این توجیه، مضاف حذف شده است و چون دلیلی بر این محذوف وجود ندارد، لذا قول او مردود است؛ نظیر: «جلست زیداً» که گفته‌اند: تقدیر: «جلست جلوس زیداً» که زیداً جانشین مفعول مطلق قرار داده‌اند، در حالی که احتمال دیگر هم در آن وجود دارد که «جلست

الی زید» باشد، بعد از حذف جار، منصوب به نزع خافض باشد و با وجود این احتمالات تعین یک احتمال ترجیح بلا مرجح است.

بعضی گفته‌اند: در شعر امرء القیس «الاحوال» (تمیز برای ثلاثه) جمع حال است، نه جمع حول که به معنای سال است و مراد از این سه، حال نزول باران، تعاقب بادها و مرور دهور است. عده‌ای گفته‌اند: تازه‌ترین خاطرات شاعر، پنج سال بوده است. بنابر این توجیه فی در معنای ظرفیت استعمال شده است، چون حالات مجازاً به منزله ظرف است.

۸. مقایسه بین دو چیز که یکی فاضل باشد و دیگری مفضول. در این هنگام فی داخل می‌شود بین فاضل لاحق و مفضول سابق، مثل: «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» کلمه فی برای مقایسه متاع دنیا و آخرت آمده است.

۹. تعویض. در این صورت فی زاید و عوض محذوف آورده می‌شود؛ مثل «ضربت فيمن رغبته» در اصل «ضربت من رغبته فيه» بوده است. ابن مالک اجازه داده است که «باء» هم به این کیفیت استعمال شود، مانند: «فانظر بمن تثق» در اصل «فانظر من تثق به» بوده است و به حذف شده و عوض آن باء زاید بر من داخل گردیده است، اما در جمله مذکور دو احتمال است: ۱. آن چه گفته شد. ۲. «فانظر» جمله مستقلی باشد و جمله «بمن تثق» جمله استفهامیه، یعنی نظر کن به چه کسی اطمینان داری. در این موقع نمی‌شود آن جمله را بر معنای نهم فی قیاس کرد.

۱۰. تأکید، جایی می‌آید که بدون تعویض زاید واقع شود.

اخفش این قسم را در ضرورت شعر جایز می‌داند مثل قول شاعر (سويد بن كاهل):

أنا أبو سعيد إذا الليل دجا يخال في سواده يرندجا

منم ابوسعید در وقتی که شب تاریک می شود که خیال می شود سیاهی آن مثل سیاهی پوست است.

در این شعر فی زاید است که تأکید می کند سیاهی شب را و بعضی در آیه ﴿أَزْكَبُوا فِيهَا﴾ جایز می دانند که فی زاید باشد.

حرف القاف

قد

على وجهين: حرفية وسيأتي، واسمية، وهي على وجهين:
اسم فعل وسيأتي، واسم مرادف لحسب، وهذه تستعمل على وجهين: مبنية وهو
الغالب لشبهها بقد الحرفية في لفظها ولكثير من الحروف في وضعها، ويقال في هذا
«قد زيد درهم» بالسكون، و «قدني» بالنون ، حرصاً على بقاء السكون لأنه الأصل
فيما يبنون، ومعربة وهو قليل، يقال: قد زيد درهم، بالرفع، كما يقال: حسبه درهم،
بالرفع، و «قدي درهم» بغير نون كما يقال: حسبي.
والمستعملة اسم فعل مرادفة ليكفي، يقال: قد زيداً درهم، وقدني درهم، كما يقال:
يكفي زيداً درهم، ويكفيني درهم.
وقوله:

قدني من نصر الخبيبين قدي ليس الإمام بالشحيح الملحد
تحتمل قد الأولى أن تكون مرادفة لحسب على لغة البناء، وأن تكون اسم فعل،
وأما الثانية فتحتمل الأول وهو واضح، أن النون حذفت للضرورة، كقوله:
عددت قومي كعديد الطيش إذ ذهب القوم الكرام ليسي

ويحتمل أنها اسم فعل لم يذكر مفعوله؛ فالياء للاطلاق، والكسرة للساكنين.
وأما الحرفية فتختصّ بالفعل المتصرف الخبري المثبت المجرد من جازم وناصب
وحرف تنفيس، وهي معه كالجزء؛ فلا تفصل منه بشيء، اللهم إلا بالقسم كقوله:
أخالد قد والله أوطأت عشوةً وما قائل المعروف فينا يعنف
وقول آخر:

فقد والله بيّن لي عنائي بوشك فراقهم صرد يصيح
وسمع «قد لعمرى بتّ ساهراً» و «قد والله أحسنت».
وقد يحذف الفعل بعدها لدليل كقول النابغة:
أفد الترحّل، غير أنّ ركابنا لمّا نزل برحالنا، وكأنّ قد
أي وكأنّ قد زالت.
ولها خمسة معان:

أحدها: التوقع، وذلك مع المضارع واضح كقولك «قد يقدم الغائب اليوم» إذا كنت
تتوقع قدومه.

وأما مع الماضي فأثبتته الأكثرون، قال الخليل: يقال «قد فعل» لقوم ينتظرون
الخبر، ومنه قول المؤذن: قد قامت الصلاة، لان الجماعة منتظرون لذلك. وقال
بعضهم: تقول «قد ركب الأمير» لمن ينتظر ركوبه، وفي التنزيل «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ
الَّتِي تُجَادِلُكَ»^١ لأنها كانت تتوقع إجابة الله سبحانه وتعالى لدعائها.
وأنكر بعضهم كونها للتوقع مع الماضي، وقال: التوقع انتظار الوقوع، والماضي قد
وقع.

وقد تبين بما ذكرنا أن مراد المثبتين لذلك أنها تدل على أن الفعل الماضي كان

قبل الإخبار به متوقعاً، لا أنه الآن متوقع، والذي يظهر لي قول ثالث، وهو أنها لا تفيد التوقع أصلاً، أما في المضارع فلأن قولك «يقدم الغائب» يفيد التوقع بدون قد، إذ الظاهر من حال المخبر عن مستقبل أنه متوقع له، وأما في الماضي فلأنه لو صح إثبات التوقع لها بمعنى أنها تدخل على ما هو متوقع لصح أن يقال في «لا رجل» بالفتح إنَّ «لا» للاستفهام لأنها لا تدخل إلا جواباً لمن قال: هل من رجل، ونحوه، فالذي بعد «لا» مستفهم عنه من جهة شخص آخر، كما أن الماضي بعد «قد» متوقع كذلك، وعبارة ابن مالك في ذلك حسنة، فإنه قال: إنها تدخل على ماض متوقع، ولم يقل إنها تفيد التوقع، ولم يتعرض للتوقع في الداخلة على المضارع البتة، وهذا هو الحق .

الثاني: تقريب الماضي من الحال، تقول «قام زيد» فيحتمل الماضي القريب والماضي البعيد، فإن قلت «قد قام» اختصّ بالتقريب، وابتنى على إفادتها ذلك أحكام: أحدها: أنها لا تدخل على «ليس» و «عسى» و «نعم» و «بئس» لأنهنّ للحال، فلا معنى لذكر ما يقرب ما هو حاصل، ولذلك علة أخرى، وهي أن صيغهنّ لا يفدن الزمان، ولا يتصرفن، فأشبهن الاسم، وأما قول عدى:

لو لا الحياء وأنّ رأسي قد عسا فيه المشيب لزرت أمّ القاسم

فعسى هنا بمعنى اشتدّ، وليست عسى الجامدة.

الثاني: وجوب دخولها عند البصريين إلا الأخفش على الماضي الواقع حالاً إما ظاهرة نحو ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَنَا﴾^١ أو مقدرة نحو ﴿هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾^٢ ونحو ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾^٣ وخالفهم

١. البقرة (٢) الآية ٢٤٦.

٢. يوسف (١٢) الآية ٦٥.

٣. النساء (٤) الآية ٩٠.

الكوفيون والأخفش فقالوا: لا تحتاج لذلك، لكثرة وقوعها حالاً بدون قد، والأصل عدم التقدير، لا سيما فيما كثر استعماله.

الثالث: ذكره ابن عصفور، وهو أن القسم إذا أجيب بماض متصرف مثبت فإن كان قريباً من الحال جيء باللام وقد جميعاً نحو ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكْتُ اللَّهَ عَلَيْنَا﴾^١ وإن كان بعيداً جيء باللام وحدها كقوله:

حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا فما إن من حديث ولا صال

انتهى. والظاهر في الآية والبيت عكس ما قال، إذ المراد في الآية لقد فضلك الله علينا بالصبر وسيرة المحسنين، وذلك محكوم له به في الأزل، وهو متصف به مذ عقل، والمراد في البيت أنهم ناموا قبل مجيئه.

ومقتضى كلام الزمخشري أنها في نحو «والله لقد كان كذا» للتوقع لا للتقريب، فإنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾^٢ في سورة الأعراف: فإن قلت: فما بالهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد، وقلّ عنهم نحو قوله:

حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا فما إن من حديث ولا صال

قلت: لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيداً للجملة المقسم عليها التي هي جوابها، فكانت مظنةً لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع المخاطب كلمة القسم، انتهى.

ومقتضى كلام ابن مالك أنها مع الماضي إنما تفيد التقريب كما ذكره ابن عصفور وأن من شروط دخولها كون الفعل متوقعاً كما قدمنا، فإنه قال في تهيه: «وتدخل على فعل ماض متوقع لا يشبه الحرف لقربه من الحال»، انتهى.

الرابع: دخول لام الابتداء في نحو «إنّ زيداً لقد قام» وذلك لأن الأصل دخولها

١. يوسف (١٢) الآية ٩١.

٢. الأعراف (٧) الآية ٥٩.

على الاسم نحو «إِنَّ زَيْدًا لِقَائِهِ» وإنما دخلت على المضارع لشبهه بالاسم نحو ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَخْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾^١ فإذا قرب الماضي من الحال أشبه المضارع الذي هو شبيه بالاسم، فجاز دخولها عليه.

المعنى الثالث: التقليل، وهو ضربان: تقليل وقوع الفعل نحو «قد يصدق الكذوب» و «قد يجود البخيل» وتقليل متعلقه نحو قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾^٢ أي ما هم عليه هو أقل معلوماته سبحانه، وزعم بعضهم أنها في هذه الأمثلة ونحوها للتحقيق، وأن التقليل في المثالين الأولين لم يستفد من قد، بل من قولك: «البخيل يجود» و «الكذوب يصدق» فإنه إن لم يحمل على أن صدور ذلك منهما قليل كان فاسداً، إذ آخر الكلام يناقض أوله.

الرابع: التكثير، قاله سيبويه في قول الهذلي:

قد أترك القرن مصفراً أنامله كأن أثوابه مجّت بفرصاد
وقال الزمخشري في ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾^٣: أي ربما نرى، ومعناه تكثير الرؤية، ثم استشهد بالبيت، واستشهد جماعة على ذلك ببيت العروس:

قد أشهد الغارة الشّعواء تحملني جرداء معروقة اللحيين سرحوب
الخامس: التحقيق، نحو ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾^٤ وقد مضى أن بعضهم حمل عليه قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾^٥ قال الزمخشري: دخلت قد لتوكيد العلم، ويرجع ذلك إلى توكيد الوعيد، وقال غيره في ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا﴾^٦ «قد» في الجملة

١. النحل (١٦) الآية ١٢٤.

٢. النور (٢٤) الآية ٦٤.

٣. البقرة (٢) الآية ١٤٤.

٤. الشمس (٩١) الآية ٩.

٥. النور (٢٤) الآية ٦٤.

٦. البقرة (٢) الآية ٦٥.

الفعلية المجاب بها القسم مثل «إنّ» في الجملة الاسمية المجاب بها في إفادة التوكيد، وقد مضى نقل القول بالتقليل في الأولى والتقريب والتوقع في مثل الثانية، ولكن القول بالتحقيق فيهما أظهر.

والسادس: النفي، حكى ابن سيدة:

قد كنت في خير فتعرفه

بنصب تعرف، وهذا غريب، وإليه أشار في التسهيل بقوله: وربما نفى بقدر فنصب الجواب بعدها، انتهى.

ومحملة عندي على خلاف ما ذكر، وهو أن يكون كقولك للكذب: «هو رجل صادق» ثم جاء النصب بعدها نظراً إلى المعنى، وإن كانا إنما حكما بالنفي لثبوت النصب فغير مستقيم، لمجيء قوله:

سأترك منزلي لبني تميم وألحق بالحجاز فأستريحاً

وقراءة بعضهم «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ»^١.

مسألة

قيل: يجوز النصب على الاشتغال في نحو «خرجت فإذا زيد يضربه عمرو» مطلقاً، وقيل: يمتنع مطلقاً، وهو الظاهر، لأن إذا الفجائية لا يليها إلا الجمل الاسمية، وقال أبو الحسن وتبعه ابن عصفور: يجوز في نحو «فإذا زيد قد ضربه عمرو» ويمتنع بدون قد. ووجهه عندي أن التزام الاسمية مع إذا هذه إنما كان للفرق بينها وبين الشرطية المختصة بالفعلية، فإذا اقترنت بقدر حصل الفرق بذلك، إذ لا تقترن الشرطية بها.

قد بر دو نوع می‌آید:

۱. حرف که تفصیلش می‌آید.

۲. اسم، که خود نیز بر دو قسم است: اسم فعل، مثل: سایر اسما و افعال (تفصیلش می‌آید) و قسم دیگر اسم مرادف با حسب. در این صورت بر دو وجه استعمال می‌شود: مبنی (اغلب استعمالش همین است)، چون شباهت به قد حرفیه دارد و به سایر حروف شباهت وضعی دارد. در مثالی گفته می‌شود: «قد زید درهم» به سکون قد به معنای حسب و زید مضاف الیه است، یعنی کافی است زید را درهم و اگر مضاف الیه او «یاء» متکلم باشد نون وقایه در آخرش زیاد می‌شود: «قدنی درهم» همان طوری که اگر به جای قد، حسب آورده شود، گفته می‌شود: «حسب زید درهم» به رفع حسب بنابر ابتدا و جر زید بناء بر مضاف الیه، اما قد در این حالت ساکن است، چون مبنی است. وجه دوم در استعمال قد این که معرب استعمال شود و این نوع استعمال قلیل است: «قد زید درهم» به رفع قد، چون مبتدا است چنان چه در حسب گفته می‌شود و اگر در آخرش یاء متکلم باشد نون وقایه آورده نمی‌شود: «قدی مثل حسبی درهم». اما وقتی قد اسم فعل است با یکف می‌آید و مرادف خواهد بود؛ مثل: «قد زیداً درهم» قد اسم فعل، درهم فاعل و زید مفعول است و اگر مفعولش یاء متکلم باشد در آخرش نون وقایه می‌آورند: «قدنی درهم» بنابراین نون وقایه در دو مورد آورده می‌شود: الف) قد مبنی استعمال شود.

ب) اسم فعل باشد؛ مثل «یکفینی درهم» و قول شاعر:

قدنی من نصر الخبیبین قدی لیس الإمام بالشحیح الملحد

بس مرا یاری کردند دو خبیب: عبدالله، و مصعب بن الزبیر و امام بخیل و ملحد نمی‌باشد.

«خبیب» به ضمّ خاء بر وزن شهیل و الشحیح بر وزن شریف.

درباره قد اول دو احتمال است:

١. اسم بوده و مبنی استعمال شده باشد.

٢. اسم فعل باشد به معنای «یکفی»، چون در آخرش نون وقایه است.

هر دو احتمال داده می‌شود و در قد دوم ممکن است به معنای حسب باشد و معرب استعمال شده باشد و ممکن است اسم فعل باشد و مبنی، بنابر این که نون وقایه برای ضرورت شعری حذف شده باشد؛ مثل قول شاعر:

عددت قومي كعديد الطيش إذ ذهب القوم الكرام ليسي

در این شعر «لیس» بدون نون وقایه متصل به یاء متکلم شده برای ضرورت. احتمال سوم در قد دوم این که اسم فعل باشد و مفعولش محذوف و «یاء» آخر یاء اطلاق باشد، نه «یاء» متکلم و کسره آخرش به جهت التقای ساکنین دال و یاء است. اما نوع دوم (قد حرفیه) حرفی است که مختص به فعل منصرف می‌باشد و بر افعال جامد داخل نمی‌شود و نیز بر افعال انشایی که در معنای انشا استعمال می‌شوند هم داخل نمی‌شود و باید فعل مثبت باشد. پس بر فعل منفی هم داخل نمی‌شود و از حروف تنفیس (سین و سوف) و حروف ناصب هم باید خالی باشد و هرگاه بر فعل داخل شد، مثل جزء آن فعل خواهد بود و چیزی بین قد و فعل فاصله نمی‌شود، مگر قسم؛ مثل:

أخالد قد والله أوطأت عشوة وما قائل المعروف فينا يعتف

ای خالد! به تحقیق (به خدا قسم) که گام زده‌ام در حال نابینایی.

در این شعر قسم بین قد و فعل «اوطأت» فاصله شده است. شاعر دیگر گفته:

فقد والله بئن لي عنائي بوشك فراقهم صرد يصيح

به تحقیق، قسم به خدا بیان کرد....

این جا هم «والله» فاصله شده است. در غیر شعر هم فاصله قسم بین قد و فعل شنیده شده؛ مانند: «قد لعمری بت ساهراً» عبارت: «بت» متکلم و حده بات یعنی شب

را به صبح آوردم، ساهر به معنای بیدار خوابی است.
در این جمله قسم بین قد و فعل «بَتَّ» فاصله شده است و هم‌چنین در مثال «لقد والله أحسنت». وقتی قرینه موجود باشد، فعل بعد از قد حذف می‌گردد، مثل قول نابغه:

أفد الترحّل، غير أنّ ركابنا لَمّا تزلُّ برحالنا، وكأنّ قدِ

نزدیک شد کوچ کردن بر شتران جز این که شتران سواری ما، هنوز از جایگاه نازل نشده‌اند و به تحقیق که از جابر خاسته‌اند.

«أفد» فعل ماضی به معنای قرب، «ترحل» به معنای کوچ کردن، «ركاب» به معنای شترسواران است.

در آخر این بیت قد ذکر شده و فعل آن (فعذابت) محذوف است.
برای قد پنج معنا ذکر شده است:

۱. توقع و انتظار آینده. این معنای در فعل مضارع روشن است؛ مثل: «قد يقدم الغائب اليوم»؛ انتظار می‌رود شخص غایب امروز وارد شود، اما اگر با فعل ماضی باشد اکثر نحویون این معنا را ثابت می‌دانند، منتها در مضارع توقع از متکلم است، یعنی شخص گوینده انتظار دارد، اما اگر در ماضی داخل شود انتظار از مخاطب است برای وقوع فعل. لذا خلیل گفته: «قد فعل» برای قومی گفته می‌شود که انتظار خبر فعل را دارند، یعنی آن چه شما مخاطبان انتظار داشتید واقع شد. در اقامه نماز هم گفته می‌شود: «قد قامت الصلاة» برای مخاطبان که انتظار اقامه نماز را دارند. برخی گفته‌اند: «قد ركب الأمير» که گفته می‌شود برای کسی است که انتظار رکوب امیر را دارد و در آیه «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ» سمع در این جا به معنای اجابت است، ای: «استجاب الله قول...» که برای آنهایی که انتظار داشتند استجاب خدا را و لذا با فعل ماضی آمده است.

بعضی معنای توقع را در قد با فعل ماضی منکر شده‌اند، زیرا توقع انتظار وقوع فعل است و فعل ماضی چیزی است که گذشته است، اما در جواب گفته می‌شود: مراد کسانی که معنای توقع را در ماضی قائلند این است که دخول قد دلالت دارد که مخاطبان از گذشته، انتظار آن فعل را داشته‌اند، پس به کلمه «قد ركب الأمير» اخبار به وقوع است و هم چنین «قد قامت الصلاة» ولی مصنف قول سوم را در این بحث دارد و آن این که به طور کلی قد دلالت بر توقع و انتظار ندارد، اما در فعل مضارع به جهت این که در مثال «قد يقدم الغائب اليوم» بدون قد هم دلالت بر توقع و انتظار دارد، زیرا متکلم که اخبار از آینده می‌دهد ظاهر حالش این است که متوقع آن حالت است؛ اگر چه بدون قد باشد، اما دخول قد بر فعل ماضی و معنای توقع بر کیفیت مخصوص حاصل گردد به سبب این است که آن فعل بعد از حصول توقع در مخاطب حاصل گردیده است و در این هنگام اگر گفته می‌شود: قد برای توقع و انتظار است باید به لانی جنس هم گفته شود لا استفهامیه، زیرا همیشه در جواب استفهام کننده واقع می‌شود و جمله بعدش مستفهم عنه از ناحیه شخص مخاطب است؛ گرچه تقدیراً چنان که فعل ماضی بعد از قد دائم متوقع فیه است، پس همان طوری که در لا گفته نمی‌شود که استفهامیه است، در قد هم نباید گفته شود که متوقع فیه است.

ابن مالک در این بحث، کلام خوبی را آورده و گفته: قد داخل می‌شود بر فعل ماضی متوقع و نگفته است قد افاده توقع می‌دهد. اما در باره قد داخل بر فعل مضارع چیزی نگفته است و چون معنای توقع از نفس فعل مضارع استفاده می‌شود پس تعبیر ابن مالک در آن جا هم صحیح است.

۲. تقریب ماضی به حال، مثل: «قد قام زيد» که دلالت می‌کند بر این که وقوع قیام، در گذشته نزدیک بوده، به خلاف «قام زيد» که احتمال گذشته دور و نزدیک در او

موجود است. پس در این صورت احکام مخصوص برای «قد قام زید» ثابت است که به شرح زیر بیان می‌شود:

یکم. بر «لیس»، «عسی»، «نعم» و فعل جامد داخل نمی‌شود، چون این افعال معنای حال را افاده می‌دهند و تقریب در حال، تحصیل حاصل است و از جهت این که دلالت بر زمان نمی‌کند و صرف نمی‌شوند و جامد هستند شباهت به اسم دارند و قد مخصوص افعال است، اما از قول عدی شاعر:

لو لا الحياء وأنّ رأسي قد عسا فيه المشيب لزرت أمّ القاسم

اگر نبود حیا و این که سرم نزدیک است در او موی سفید....

که قد بر «عسی» داخل شده است. جواب داده می‌شود که عسی فعل متصرف از «عسی یعسو عسوه» است به معنای «اشتد».

دوم. اگر فعل ماضی جمله حالیه باشد واجب است قد بر آن داخل شود در نزد بصریون، چه آن که لفظاً ذکر شده باشد؛ مثل: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَنَا﴾ جمله «وقد اخرجنا» حالیه است و فعل ماضی با قد آمده است تا زمان گذشته را نزدیک کند، یا این که قد مقدر باشد، مانند: ﴿هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾ جمله «ردت» حالیه بوده و قد در تقدیر است: «قد ردت الينا» و آیه: ﴿أَوْ جَاءُوكُمُ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾، ای: «قد حصرت» ولی کوفیون دخول قد را واجب ندانسته و جمله را محتاج به قد نمی‌دانند و فعل ماضی بدون قد در موارد زیادی حال واقع شده و اصل، عدم تقدیر است.

سوم. ابن عصفور گفته است: اگر جواب قسم فعل ماضی متصرف و مثبت بوده و به زمان حال نزدیک باشد، باید قد و «لام» بر آن داخل شود؛ مثل آیه: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكَ اللَّهَ عَلَيْنَا﴾ در این آیه جواب قسم فعل ماضی بوده و با قد آمده است تا آن را به زمان حال نزدیک نماید، اما اگر فعل ماضی از زمان حال دور باشد فقط با «لام» آورده

می شود مثل:

حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا، فما إن من حديث ولا صال

و قسم خوردم برای محبوبه قسم دروغ را هر آینه مدت مدیدی است که خوابیده اند رقیبان پس از حدیث کننده که در اطراف آتش انس گرفته بود کسی موجود نیست.

در این شعر جمله «لناموا» فعل ماضی برای قسم است و به دلیل این که به زمان حال دور است با «لام» آورده شده است، اما ظاهر آیه و بیت، خلاف قول ابن عصفور می باشد، زیرا آیه اول در شأن حضرت یوسف است، وقتی که برادران او را شناختند، گفتند: «لقد أترك الله علينا» ای: فضلك الله علينا بالصبر وسيرة المحسنين، و این وصف در حضرت یوسف از اول تا زمان تکلم بوده است، اما بنابر احتمال دیگر ایثار حضرت یوسف عليه السلام به سبب حکم فرمایی، او بوده و قهراً زمان فعل ماضی (أترك الله) تا زمان تکلم دور بوده است و استدلال ابن عصفور صحیح است. اما شعر امرء القیس که جواب قسم (لناموا) فعل ماضی مقرون به «لام» آمده است منظور از «لناموا» زمان گذشته اندکی است. پس نیازی به «لام» نیست و استدلال ابن عصفور غیر صحیح است و لازمه کلام زمخشری این است که قد در جمله «والله لقد كان كذا» برای افاده معنای توقع و انتظار است، نه معنای تقریب.

این مطلب در تفسیر آیه: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...» در ضمن سؤال و جواب افاده داده است. سؤال این است که چرا هر وقت برای فعل ماضی «لام» ابتدا می آورند همراه با قد می باشد و بدون آن کم استعمال می شود مثل «حلفت لها بالله»؟ (جواب قسم بدون قد آمده) در جواب گفته است: علت این است که سیاق جمله قسم تأکید است برای جمله مقسم علیه (جواب قسم). پس جمله جواب که با «لام» و قد آورده می شود برای توقع است که در جمله جواب

از قد به دست می‌آید و انتظار مخاطب هم بعد از شنیدن قسم همین است. پایان کلام زمنخسری.

اما مقتضای کلام ابن مالک این است که قد با فعل ماضی افاده تقریب را می‌دهد، همان‌طور که ابن عصفور گفته است و این که شرط فعل ماضی برای دخول قد این است که آن فعل باید «متوقع فیه» باشد، همان‌طور که گفته شد. و در کتاب تسهیل گفته است: قد بر ماضی «متوقع فیه» داخل می‌شود که شباهت به حرف نداشته باشد و منظورش از عدم شباهت به حرف، احتراز از فعل جامد است، چون فعل جامد شباهت دارد. پایان کلام ابن عصفور.

چهارم. دخول «لام» ابتدا بر قد؛ مثل: «انَّ زید لَقَدْ قام» به جهت این که «لام» ابتدا در اصل بر اسم داخل می‌شود و دخولش بر فعل مضارع به سبب شباهت به اسم می‌باشد؛ مانند: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَخْكُمُ بَيْنَهُمْ» و هر زمانی که قد بر فعل ماضی داخل شود و زمان ماضی را نزدیک به زمان حال کند، فعل ماضی شبیه به فعل مضارع می‌شود. پس دخول «لام» ابتدا بر فعل ماضی مقرون به قد، جایز می‌شود.

۳. معنای تقلیل، و این بر دو قسم است:

الف) تقلیل وقوع آن فعل، یعنی فعلی که مدخول قد است کم اتفاق می‌افتد؛ مثل: «قد یصدق الکذوب» و «قد یجود البخیل»؛ شخص دروغ‌گو گاهی راست می‌گوید و شخص بخیل گاهی بخشش می‌کند.

ب) تقلیل متعلق فعل؛ مانند: «قَدْ یَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَیْهِ» در این آیه فعل دلالت بر قلت نمی‌کند، زیرا وقوع یعلم از فاعل زیاد است، اما تعلق فعل بر آن چه آنها بر آن هستند قلیل است. بعضی خیال کرده‌اند که قد در مثال‌های ذکر شده، برای تقلیل نیست بلکه برای تحقیق است و تقلیل از مبداء (البخیل و الکذوب) استفاده می‌شود، چون کسی که دارای این دو صفت باشد، جود یا صدق از او کم صادر می‌شود و اگر حمل بر قلت

شود، اصل کلام باطل خواهد بود، چون ذیل کلام (یصدق و یجود) منافی با صدر کلام (کذوب و بخیل) است. زیرا لازمه فعل مضارع، کثرت است و مقتضای صیغه «کذوب»، قلّت در صدق است.

۴. به معنای تکثیر است، یعنی قد دلالت می کند بر این که فعل مدخول قد، زیاد واقع می شود. این معناراً سیبویه در شعر هذلی گفته است:

قد أترك القرن مصفراً أنامله كأن أثوابه مجّت بفرصاد

چه بسیار همتا را ترک می کنم در حالی که زرد شده انگشت آنها و گویا لباس آنها رنگ شده است از شاه توت.

«القرن» - به کسر قاف و سکون راء - به معنای همتا، «مصفراً» به معنای زرد شده، «انامل» - جمع انمله - به معنای بندهای انگشت و زردی بند انگشت کنایه از مرگ است، «مجّت» مجهول ماضی «مَجَّ يَمَجُّ» (مثل مد یمد)، «فراصاد» به معنای شاه توت است.

سیبویه گفته: در این شعر، قد برای تکثیر آمده است، ای: «قد اترك كثيراً». زمخشری هم در آیه: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ» گفته است: قد به معنای رب است و مثل آن افاده تکثیر می کند و به شعر عروض عمران بن ابراهیم استشهاد کرده است:

قد أشهد الغارة الشعواء تحمّلني جرداء معروقة للحيين سرحوب

«الغارة» اسم مصدر است به معنای یغما. «شعواء» صفت برای الغاره است به معنای متفرقه، «جرداء» - بر وزن حمراء - یعنی اسب نازک مو و کوتاه قد، «معروفه» اسم مفعول صفت برای «جرداء»، «الحيين» - به فتح لام تشنيه - لحيه محلی که موی از صورت می روید. زمخشری گفته است قد برای تکثیر است.

۵. معنای تحقیق، مثل آیه: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» در این آیه قد افاده تحقیق و

تثبیت می‌کند و در معنای آیه: «قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» گفته است بعضی قد را حمل بر معنای تحقیق کرده‌اند و زمخشری در همان آیه گفته است: برای تأکید است و لابد منظوریش تحقیق است و برگشت معنای تحقیق در آیه به وعید است، یعنی خدا به طور حتم اعمال و عقیده شما را می‌داند، پس باید خود را آماده عقوبت نمایید.

دیگران هم جز سیبویه در آیه: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» گفته‌اند: قد در «لقد علمتم» جواب قسم است، همان طوری که ان و «لام» هم تأکید را افاده می‌دهند در جواب قسم منتها این دو در جمله اسمیه می‌آیند و قد در جمله فعلیه گذشت در آیه «قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» که گفته بود قد برای تقلیل است و در آیه دوم: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ» و تقریب و توقع را گفته بودند. اما اظهر در هر دو آیه این که قد برای تحقیق می‌باشد.

۶. قد افاده نفی می‌کند.

شایان توجه است که در معانی قد در ابتدا گفته است: «ولها خمسة معان» پس از معنای ششم غفلت کرده است و این معنا را علی بن اسماعیل موسوی، مشهور به ابن سیده ذکر کرده است در جمله «قد كنت في خير فتعرفه» به نصب تعرفه بنابراین که قد به معنای ما نافی باشد و فعل مضارع جواب نفی منصوب به ان مقدر است، ولی این معنا از متعارف مردم عرب دور است. ابن مالک هم گفته است: چه بسا با نفی به قد جواب نفی‌اش نصب داده شود، همان طوری که در مثال گفته شد و اما در نزد مصنف، قد به جای ما نافی استعمال شده است، ولی نه به آن ترکیبی که ابن سیده گفته بود بلکه قد در معنای تحقیق می‌آید از باب استهزا و سخریه نظیر: «لكذوب هو صادق».

در این جا کلمه «صادق» به جای «کاذب» استعمال شده است و در مثال «قد كنت

فی خیر فتعرفه» قد در معنای تحقیق استعمال شده است پس لفظاً اثبات است و معنای نفی و نصب فعل مضارع بنابر این که جواب معنای نفی است. اگر دلیل ابن مالک و ابن سیده بر معنای نفی فقط منصوب بودن فعل مضارع باشد پس این ادعا صحیح نیست، زیرا در قول شاعر:

سأترك منزلي لبني تميم وألحق بالحجاز فاستريحا

فعل مضارع «فاستريحا» منصوب است بدون این که جواب نفی باشد و در آیه شریفه ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ بعضی فعل مضارع ﴿فَيَدْمَغُهُ﴾ را به نصب قرائت کرده‌اند.

یک مسئله

در مثال «خرجت فإذا زيد يضربه عمرو» در اعراب زید اختلاف است؛ قول مشهور، رفع است، چون مسئله از باب اشتغال است و اسم مشتغل عنه بعد از اذا فجائیه واقع شده است که باید جمله اسمیه باشد. پس زید مبتدای مرفوع است، ولی بعضی نصب زید را به اشتغال جایز و بعضی ممتنع می‌دانند. دلیل امتناع، این که بنابر نصب، جمله فعلیه بعد از اذا قرار می‌گیرد، چون اسم منصوب باید مفعول فعل مقدر باشد و جمله فعلیه بعد از اذا جایز نیست. ابوالحسن اخفش گفته است: اگر جمله فعلیه مقرون با قد در تقدیر گرفته شود جایز است. ابن عصفور نیز از او پیروی کرده است و دلیل بر جواز وقوع جمله اسمیه بعد از اذا فجائیه را به این دانسته است که فرق باشد بین آن و اذا شرطیه، چون بعد از اذا شرطیه فعل بدون قد می‌آید، پس اگر بعد از اذا فجائیه جمله فعلیه مقرون به قد باشد این فرق حاصل می‌شود. حال در جمله «خرجت من الباب فاذا زيد قد يضربه عمرو» برای نصب زید قد ضرب در تقدیر گرفته می‌شود، چون جمله مذکور مفسر جمله محذوف است.

قط

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في أفصح اللغات، وتختص بالنفي، يقال «ما فعلته قطّ» والعامّة يقولون: لا أفعله قطّ، وهو لحن، واشتقاقه من قططته، أي قطعته، فمعنى ما فعلته قطّ ما فعلته فيما انقطع من عمري، لأن الماضي منقطع عن الحال والاستقبال، وبنيت لتضمنها معنى مذ وإلى، إذ المعنى مذ أن خلقت أو مذ خلقت إلى الآن، وعلى حركة لثلا يلتقى ساكنان، وكانت الضمة تشبيهاً بالغايات، وقد تكسر على أصل التقاء الساكنين، وقد يتبع قافه طاءه في الضم، وقد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسكانها.

والثاني: أن تكون بمعنى حسب، وهذه مفتوحة القاف ساكنة الطاء، يقال «قطي، وقطك، وقط زيد درهم» كما يقال: حسبي وحسبك وحسب زيد درهم، إلا أنها مبنية لأنها موضوعة على حرفين، وحسب معربة.

والثالث: أن تكون اسم فعل بمعنى يكفي، فيقال: قطني - بنون الوقاية - كما يقال: يكفيني.

وتجوز نون الوقاية على الوجه الثاني، حفظاً للبناء على السكون، كما يجوز في لدن ومن وعن بذلك.

قط

بر سه وجه آمده است:

اول: ظرف زمان بوده و بر استغراق زمان گذشته دلالت می‌کند. در این وجه به فتح «قاف» و تشدید «طاء» خوانده می‌شود و مبنی بر ضم است (قَطُّ). بنابر فصیح‌ترین

لغات آمده: «لا فعله قط» و مخصوص جمله منفی است. از آن جا که قط برای زمان گذشته است باید در جمله فعل ماضی باشد، ولی عامه مردم گاهی در فعل مضارع می آورند: «لا افعله قط» و این استعمال غلط است.

قط مشتق از قطط است. (مثل مدد) ققطه به معنای قطعه است و «ما فعلته قط» یعنی «ما فعلته فیما انقطع من عمری»؛ مادام انقطاع عمر من انجام ندادم. قط مبنی بر ضم است، چون متضمن معنای دو حرف «مذ» و «الی» می باشد و اصل بناء سکون است، ولی در قط به دلیل این که التقای ساکنین بین دو حرف آخر نشود مبنی بر ضم است و زمانی هم مبنی بر کسر استعمال می شود. چون در التقای ساکنین کسر است و گاهی قاف در حرکت تابع حرکت ضمه می شود: «قطّ» و در بعضی موارد «طاء» مخفف می شود: قط. پس در قط هشت لغت وجود دارد:

۱. (به فتح قاف و تشدید طاء) با ضمه آخر، ۲. با کسر آخر، ۳. با ضم قاف، ۴. ضم قاف و تشدید طاء (مبنی بر کسر)، ۵. تخفیف طاء و فتح طاء، ۶. با همان کیفیت با ضم آخر، ۷. تخفیف طاء و ضم قاف و سکون آخر، ۸. به همان کیفیت و ضم آخر و افصح لغات لغت اول است.

دوم: اسم به معنای حسب. براساس این وجه باید حرف اول مفتوح باشد و «طاء» ساکن مبنی بر سکون بدون تشدید و در این صورت اغلب به ضمیر و اسم ظاهر اضافه می شود: «قطی درهم» و «قطك درهم». اضافه به اسم ظاهر، مثل: «قط زید درهم». قط در جملات مذکور مبتدا است که به اسم بعدش اضافه شده است و درهم خبرش می شود، همان طوری که «حسبی درهم» و «حسبك درهم» و «حسب زید درهم» به همین نحو توجیه می شود و فرق بین قط و حسب به این است که حسب معرب است و قط مبنی.

سوم: اسم فعل به معنای «یکفی»، یعنی استعمالش مثل استعمال یکفی است. پس

زمانی که متصل به «یاء» متکلم شود نون وقایه در آخرش می‌آید «قطنی» به سکون «طاء» و اگر بدون نون باشد (قطی) به کسر طاء است، چون التقای ساکنین بین «یاء» و «طاء» می‌شود. لذا باید «طاء» مکسور باشد و در لدن، من و عن که نون وقایه آورده می‌شود برای همین جهت است.

حرف الكاف

الكاف المفردة

جارة، وغيرها. والجارة حرف، واسم. والحرف له خمسة معان:

أحدها: التشبيه، نحو «زيد كالأسد».

والثاني: التعليل، أثبت ذلك قوم، ونفاه الأكثرون، وقيد بعضهم جوازه بأن تكون الكاف مكفوفةً بما، كحكاية سيبويه «كما أنه لا يعلم فتجاوز الله عنه» والحق جوازه في المجردة من ما نحو ﴿وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^١ أي أعجب لعدم فلاحهم، وفي المقرونة بما الزائدة كما في المثال، وبما المصدرية نحو ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ﴾^٢ - الآية -، قال الأخفش: أي لاجل إرسال فيكم رسولا منكم فاذكروني، وهو ظاهر في قوله تعالى ﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ﴾^٣ وأجاب بعضهم بأنه من وضع الخاص موضع العام، إذ الذكر والهداية يشتركان في أمر واحد وهو الإحسان، فهذا في الأصل بمنزلة ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^٤ والكاف للتشبيه، ثم عدل عن ذلك للاعلام بخصوصية المطلوب،

١. القصص (٢٨) الآية ٨٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٥١.

٣. البقرة (٢) الآية ١٩٨.

٤. القصص (٢٨) الآية ٧٧.

وما ذكرناه في الآيتين من أنَّ ما مصدرية قاله جماعة، وهو الظاهر، وزعم الزمخشري وابن عطية وغيرهما أنها كافة، وفيه إخراج الكاف عما ثبت لها من عمل الجر لغير مقتض.

واختلف في نحو قوله:

وطرفك إمّا جئتنا فاحبسّنه كما يحسبوا أنَّ الهوى حيث تنظر

فقال الفارسي: الأصل كيما فحذف الياء، وقال ابن مالك: هذا تكلف، بل هي كاف التعليل وما الكافة، ونصب الفعل بها لشبهها بكى في المعنى، وزعم أبو محمد الأسود في كتابه المسمى بنزهة الأديب أن أبا علي حرّف هذا البيت، وأن الصواب فيه:

إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا لكي يحسبوا، البيت ...

والثالث: الاستعلاء، ذكره الأخفش والكوفيون، وأن بعضهم قيل له: كيف أصبحت؟ فقال: كخير، أي على خير، وقيل: المعنى بخير، ولم يثبت مجيء الكاف بمعنى الباء، وقيل: هي للتشبيه على حذف مضاف، أي كصاحب خير.

وقيل في «كن كما أنت»: إن المعنى على ما أنت عليه، وللنحويين في هذا المثال أعاريب:

أحدها: هذا، وهو أن ما موصولة، وأنت مبتدأ حذف خبره.

والثاني: أنها موصولة، وأنت خبر حذف مبتدؤه، أي كالذي هو أنت، وقد قيل بذلك في قوله تعالى ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا هُمْ آلِهَةٌ﴾^١ أي كالذي هو لهم آلهة.

والثالث: أن ما زائدة ملغاة، والكاف أيضاً جارة كما في قوله:

وننصر مولانا ونعلم أنّه كما الناس مجروم عليه وجارم

وأنت ضمير مرفوع أنيب عن المجرور، كما في قولهم: ما أنا كأنت، والمعنى كن

فيما يستقبل مماثلاً لنفسك فيما مضى.

والرابع: أن ما كافة، وأنت مبتدأ حذف خبره، أي عليه أو كائن، وقد قيل في ﴿كَمَا هُمْ آلِهَةٌ﴾^١: إن ما كافة، وزعم صاحب المستوفى أن الكاف لا تكف بما، وردّ عليه بقوله:

وأعلم أنني وأبا حميد كما التشوان والرجل الحليم
وقوله:

أخ ماجد لم يخزني يوم مشهد كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه
وإنما يصح الاستدال بهما إذا لم يثبت أن ما المصدرية توصل بالجملة الاسمية.
الخامس: أن ما كافة أيضاً، وأنت فاعل، والأصل كما كنت، ثم حذف كان فانفصل الضمير، وهذا بعيد، بل الظاهر أن ما على هذا التقدير مصدرية.

تنبيه

تقع «كما» بعد الجمل كثيراً صفة في المعنى، فتكون نعتاً لمصدر أو حالاً، ويحتملها قوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾^٢ فإن قدرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول لـ«نعيده» أي نعيد أول خلق إعادةً مثل ما بدأناه، أو «لنطوي»، أي نفعل هذا الفعل العظيم كفعلنا هذا الفعل، وإن قدرته حالاً فذو الحال مفعول نعيده، أي نعيده مماثلاً للذي بدأنا، وتقع كلمة «كذلك» أيضاً كذلك.

فإن قلت: فكيف اجتمعت مع «مثل» في قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾^٣ ومثل في المعنى

١. الأعراف (٧) الآية ١٣٨.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ١٠٤.

٣. البقرة (٢) الآية ١١٨.

نعت لمصدر «قال» المحذوف، كما أن «كذلك» نعت له، ولا يتعدى عامل واحد لمتعلقين بمعنى واحد، لا تقول: ضربت زيدا عمراً، ولا يكون مثل توكيداً لكذلك، لأنه أبين منه، كما لا يكون زيد من قولك «هذا زيد يفعل كذا» توكيداً لهذا لذلك، ولا خبراً لمحذوف بتقدير: الأمر كذلك، لما يؤدي إليه من عدم ارتباط ما بعده بما قبله.

قلت: «مثل» بدل من «كذلك»، أو بيان، أو نصب بـ«يعلمون»، أي لا يعلمون اعتقاد اليهود والنصارى، فمثل بمنزلتها في «مثلك لا يفعل كذا» أو نصب بـ«قال»، أو الكاف مبتدأ والعائد محذوف، أي قاله، وردّ ابن الشجري ذلك على مكي بأن قال: قد استوفى مفعوله وهو مثل، وليس بشيء، لأن مثل حينئذ مفعول مطلق أو مفعول به ليعلمون، والضمير المقدر مفعول به لقال.

والمعنى الرابع: المبادرة، وذلك إذا اتصلت بما في نحو «سَلِّمَ كما تدخل» و«صَلِّ كما يدخل الوقت» ذكره ابن الخباز في النهاية، وأبو سعيد السيرافي، وغيرهما، وهو غريب جداً.

والخامس: التوكيد، وهي الزائدة نحو «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^١ قال الأكثرون: التقدير ليس شيء مثله، إذ لو لم تقدّر زائدة صار المعنى ليس شيء مثل مثله، فيلزم المحال، وهو إثبات المثل، وإنما زيدت لتوكيد نفي المثل، لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً، قاله ابن جني، ولأنهم إذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد قالوا «مثلك لا يفعل كذا» ومرادهم إنما هو النفي عن ذاته، ولكنهم إذا نفوه عن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه.

وقيل: الكاف في الآية غير زائدة، ثم اختلف، ف قيل: الزائد مثل، كما زيدت في «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ» قالوا: وإنما زيدت هنا لتفصل الكاف من الضمير، انتهى.

والقول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت، وأما ﴿يَمِثْلُ مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾^١ فقد يشهد للقائل بزيادة «مثل» فيها قراءة ابن عباس ﴿مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾^٢ وقد تؤوّلت قراءة الجماعة على زيادة الباء في المفعول المطلق أي إيماناً مثل إيمانكم به، أي بالله سبحانه، أو بمحمد ﷺ، أو بالقرآن، وقيل: مثل للقرآن، وما للتوراة، أي فإن آمنوا بكتابكم كما آمنتم بكتابهم، وفي الآية الأولى قول ثالث، وهو أن الكاف ومثلاً لا زائد منهما، ثم اختلف، فقليل: مثل بمعنى الذات، وقيل: بمعنى الصفة، وقيل: الكاف اسم مؤكد بمثل، كما عكس ذلك من قال:

ولعبت طير بهم أباييل فصيّروا مثل كعصف مأكول

وأما الكاف الاسمية الجارة: فمرادفة لمثل، ولا تقع كذلك عند سيبويه والمحققين إلا في الضرورة، كقوله:

بيض ثلاث كنعاج جم يضحكن عن كالبرد المنهم

وقال كثير منهم الأخفش والفارسي: يجوز في الاختيار، فجوزوا في نحو «زيد كالأسد» أن تكون الكاف في موضع رفع، والأسد مخفوضاً بالإضافة. ويقع مثل هذا في كتب المعربين كثيراً، قال الزمخشري في ﴿فَأَنْفَخُ فِيهِ﴾^٣: إن الضمير راجع للكاف من ﴿كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾^٤ أي فأنفخ في ذلك الشيء المماثل فيصير كسائر الطيور، انتهى.

ووقع مثل ذلك في كلام غيره، ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل «مررت بكالأسد».

١. البقرة (٢) الآية ١٣٧.

٢. البقرة (٢) الآية ١٣٧.

٣. آل عمران (٣) الآية ٤٩.

٤. آل عمران (٣) الآية ٤٩.

وتتعين الحرفية في موضعين، أحدهما: أن تكون زائدة، خلافاً لمن أجاز زيادة الأسماء ، والثاني: أن تقع هي ومخفوضها صلة كقوله:

ما يرتجى وما يخاف جمعا فهو الذي كاللّيث والغيث معا
خلافاً لابن مالك في إجازته أن يكون مضافاً ومضافاً إليه على إضمار مبتدأ، كما في قراءة بعضهم ﴿تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾^١ وهذا تخريج للفصيح على الشاذ، وأما قوله:

لم يبق من آي بها يحلين صاليات ككما يؤثفين
فيحتمل أن الكافين حرفان أكد أولهما بثانيهما كما قال:
فلا والله لا يلفى لما بى ولا للما بهم أبداً دواء
وأن يكونا اسمين أكد أيضاً أولهما بثانيهما، وأن تكون الأولى حرفاً والثانية اسماً.
وأما الكاف غير الجارة. فنوعان:
مضمر منصوب أو مجرور نحو ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾^٢.

و حرف معنى لا محل له ومعناه الخطاب، وهي اللاحقة: لاسم الإشارة نحو «ذلك، وتلك» وللضمير المنفصل المنصوب في قولهم «إياك، وإياكما» ونحوهما، هذا هو الصحيح ، ولبعض أسماء الأفعال نحو «حيهلك، ورويدك، والتّجاءك»، ولأرأيت بمعنى أخبرني نحو ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾^٣ فالتاء فاعل والكاف حرف خطاب، هذا هو الصحيح، وهو قول سيبويه، وعكس ذلك الفراء فقال: التاء حرف خطاب، والكاف فاعل، لكونها المطابقة للمسند إليه، ويردّه صحة الاستغناء عن الكاف، وأنها لم تقع قطّ مرفوعة، وقال الكسائي: التاء فاعل، والكاف مفعول، ويلزمه أن يصح

١. الأنعام (٦) الآية ١٥٤.

٢. الضحى (٩٣) الآية ٣.

٣. الإسراء (١٧) الآية ٦٢.

الاقتصار على المنصوب في نحو «أرايتك زيدا ما صنع» لأنه المفعول الثاني، ولكن الفائدة لا تتم عنده فلا يجوز الاقتصار عليه، وأما ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾^١ فالمفعول الثاني محذوف، أي لم كرمته علي وأنا خير منه ؟ وقد تلحق ألفاظاً آخر شذوذاً، وحمل على ذلك الفارسي قوله:

لسان السوء تهديها إلينا وحنن، وما حسبتك أن تحينا

لثلا يلزم الإخبار عن اسم العين بالمصدر، وقيل: يحتمل كون «أن» وصلتها بدلاً من الكاف سادا مسد المفعولين كقراءة حمزة ﴿وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّا نُلْقِي لَهُمْ﴾^٢ بالخطاب.

برای کاف حرفی پنج معنی ذکر شده است:

الف) تشبیه؛ مثل: «زید کالأسد» و تشبیه عبارت است از: تشریک بین دو چیز در یک صفت.

ب) تعلیل. گروهی این معنا را برای کاف قائلند اما جمع کثیری قبول ندارند. بعضی هم این معنا را برای کاف مشروط به ما کافه دانسته‌اند، مثل: «كما أنه لا يعلم فتجاوز الله عنه» گفته‌اند: چون ما به آخرش ملحق شده و ما مصدریّه نیست «أنه» صله واقع نمی‌شود، پس ما کافه است و کاف مفید تعلیل می‌باشد ای: «لاجل انه لا يعلم...» ولی حق این است که کاف بدون ما برای تعلیل می‌آید؛ مثل آیه: ﴿وَيَكَاَنُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ «وی» اسم فعل و به معنای اعجب است و کاف در «کانه» برای تعلیل می‌باشد ای: «اعجب لعدم فلاح الكافرين» و کاف مقرون به ما کافه همان مثالی که ذکر شد و مقرون به ما مصدریّه مانند آیه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ﴾ اخفش در تفسیر این آیه گفته

١. الإسراء (١٧) الآية ٦٢.

٢. آل عمران (٣) الآية ١٧٨.

است: ای «لاجل ارسالی فیکم رسولاً منکم فاذکرونی» و همین معنا از آیه: ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُكُمْ﴾ ظاهر است، ای: «واذکره لانه هدایکم» ما مصدریّه است و برخی گفته‌اند: از کلمه «اذکرونی» و «هداکم» معنای عاش «احسان» اراده شده است، چون احسان در معنای هدایت و ذکر خدا موجود است و در این صورت نظیر آیه: ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ می‌شود و کاف در کما برای تشبیه می‌باشد. لذا از معنای عام «احسان» عدول کرده است تا خصوصیتی بیان کند که در معنای هدایت و ذکر هست. پس به نحو موجود در آیه ذکر شده است تا خصوصیات ذکر و هدایت بیان گردد.

ظاهر آیه این است که ما مصدریه باشد، اما زمخشری، ابن عطیه و دیگران عقیده دارند که ما کافه است، ولی قول اول رجحان دارد، زیرا اگر ما کافه باشد باید کاف از عمل خود باز ماند. اما بنابر مصدریّه بر عمل خود باقی است و اصل در حروف جر همین است که بر عمل خود باقی بماند. نحویون در شعر جمیل بن عبدالله درباره کما اختلاف کرده‌اند:

وطرفک إمّا جئتنا فاحبسّنه کما يحسبوا أنّ الهوى حیث تنظر

و چشم خود را هنگامی که بیایی حبس کن تا گمان شود میل تو به جایی است که نگاه می‌کنی.

مراد از «بطرفک» چشم است و اذ ظرف زمان، ما زایده، «احبسّنه» فعل امر مؤکد به نون تأکید به معنای امنعّ.

فارسی گفته: کما در این شعر در اصل کیمّا بوده است که «یاء» حذف شده و کاف به معنای تعلیل است، به دلیل منصوب بودن فعل مضارع «یحسبوا»، چون «کی» ناصب فعل مضارع است. قول دوم این که توجیه فارسی تکلف است و کاف در کما تشبیه است که برای تعلیل آمده و ما کافه، کاف را از عمل باز داشته است. نصب مضارع به کما است، چون شباهت به کی دارد. ابو محمد الاسود در نزهة الادب عقیده دارد که ابو

علی فارسی شعر مذکور را تحریف کرده و اصل شعر این است:

إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا لكي يحسبوا البيت...
پس مضارع منصوب به کی هست.

ج) استعلاء، مرادف با علی. این معنا را اخفش و کوفیون ذکر کرده‌اند، به دلیل این که در جواب جمله «کیف اصبححت» پاسخ داده می‌شود: کخیر، ای: «انا علی خیر» کاف به معنای علی است. از این استدلال جواب داده‌اند به این که کاف به معنای «باء» است، ای: «بخیر»، ولی مردود است، چون کاف به معنای «باء» استعمال نشده است. بعضی گفته‌اند: در اصل «کصاحب الخیر» بوده و مضاف حذف شده و کاف بر مضاف الیه داخل شده است، و در جمله «کن کما انت» پنج ترکیب نقل شده است:

۱. همان ترکیبی که در کاف گفته شد، یعنی به معنای استعلاء است، ای: «علی ما انت» بنابراین ما موصوله است و انت مبتدای متأخر و خبرش محذوف، ای: «کن علی الذی هو انت».

۲. ما موصوله و انت خبر برای مبتدای محذوف و کاف برای تشبیه است، ای: «کن کالذی هو انت». این توجیه را در آیه «أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» ای: «کالذی هو لهم آلهة».

۳. ما زایده و کاف جاره عمل نکرده باشد، بلکه در اسم بعدش عمل نماید، همان طور که در قول عمرو بن براقه آمده:

وننصر مولانا ونعلم أنه كما الناس مجروم عليه وجارم

در این شعر کاف در اسم بعد از ما (الناس) عمل کرده است و در مثال، کاف انت را مجرور کرده، پس ضمیر رفع به جای ضمیر جر استعمال گردیده است؛ مثل «ما انا کانت» و معنای جمله: «کن فیما یستقبل ممائلاً لنفسک فیما مضی».

۴. ما کافه است و انت مبتدا و خبرش محذوف است، ای: «انت علیه او کائن». نظیر

این توجیه در آیه ﴿كَمَا هُمْ آلِهَةٌ﴾ گفته شده است و مراد از ما کافه بازدارنده از عمل است و صاحب مستوفی گفته است: کاف به سبب ما از عمل باز نمی‌ماند، ولی قول او مردود است، به قول شاعر:

وأعلم أنني وأبنا حميد كما النشوان والرجل الحليم

مراد از «النشوان» آدم است. ما کافه، کاف را از عمل باز داشته است. شاعر دیگر نیز گفته است:

أخ ماجد لم يخزني يوم مشهد كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه

کاف داخل بر «ما کما السیف» عمل نکرده است، اما شایان توجه است که در این دو بیت ممکن است مادر کما مصدریّه باشد، بنابر این که جایز است که جمله اسمیه صله ما مصدریّه قرار گیرد، چون در این دو بیت جمله ما باید جمله اسمیه باشد.

۵. ما کافه باشد و کاف حرف جر به معنای مثل و انت فاعل فعل مقدر؛ یعنی: «کن کما کنت» پس کاف حذف شده و ضمیر فاعل منفصل آورده شده است، ولی این توجیه بعید است، چون ظاهر امر اقتضا دارد که بر این تقدیر باید ما مصدریه باشد، نه کافه و اگر مصدریه باشد مشکلی به وجود نمی‌آید.

یک تنبیه

بسیاری از موارد کما مرکب از کاف تشبیه و ما مصدریّه یا موصوله، بعد از جمله در معنای صفت واقع می‌شود و اما لفظاً نعت است برای مصدر مقدر و گاهی حال است برای اسم مذکور و این دو احتمال در این آیه آمده است: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ شاهد در کما است که اگر صفت باشد برای مصدری که معمول فعل «نُعِيدُهُ» است، باید فعل با مفعول مطلق قبل از کما در تقدیر گرفته شود، ای: «نُعِيدُهُ اول خلق اعاده مثل ما بدآناه» به جای کما، «مثل» و ما مصدریه

آورده شده است. احتمال دیگر این که نعت باشد برای مصدر «لنطوى» ای «نفعل هذا الفعل لفعلنا هذا» یعنی انجام می‌دهیم این امر عظیم (معاد) و پیچیده شدن آسمان را مثل فعل نخستین که خلقت زمین و آسمان است. اما اگر لفظ کما حال باشد، ذوالحال مفعول «نعیده» است، ای: «نعیده مماثلاً للذی بدأناه».

کلمه کذلك هم مثل کما است که بعد از جمله یا صفت یا حال می‌آید و بر هر دو تقدیر به معنای صفت است، چون کاف در او به معنای «مثل» است. چنان چه اشکال شود که در آیه: ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ مثل نعت است برای مصدر «قال» و کذلك هم نعت است برای همان مصدر (قول) و تقدیر: «قال الذين من قبلهم قولاً مثل قولهم ومماثلاً لذلك القول» پس موصوف (قول) تعلق گرفته است به دو صفت که یک معنا دارند، در حالی که جایز نیست یک عامل به دو چیز مترادف تعلق گیرد که تعلقش به هر کدام مستقل باشد. لذا «ضربت زيدا عمراً» جایز نیست، مگر این که عمرو عطف بر زید باشد و در آیه کلمه مثل نمی‌تواند مؤکد برای کذلك باشد، زیرا معنای مثل برای تشبیه و مماثله اظهر است، همان طوری که در جمله «هذا زيد يفعل كذا» زید نمی‌تواند تأکید از هذا باشد، چون اوضح از هذا است، یعنی زید علم است و بر خصوص شخص دلالت می‌کند و هذا اسم اشاره می‌باشد که آن را وضع کرده‌اند برای مشار الیه مذکر. کلمه کذلك هم نمی‌تواند خبر برای مبتدای محذوف باشد، ای: «الامر كذلك»، زیرا لازم می‌آید جمله مابعدش ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ با ماقبلش «الامر كذلك» مربوط نباشد. پس اشکال در آیه به حال خود باقی است.

جواب این اشکال این است که مثل با مضاف الیه خود ﴿قَوْلِهِمْ﴾ بدل یا عطف بیان از کذلك است بنابر این که کاف در «كذلك» اسم باشد به معنای مثل و یا این که مثل منصوب است به فعل مقدر، ای: «كذلك قال الذين من قبلهم لايعلمون مثل قولهم» بنابراین مثل مفعول «لايعلمون» و جمله محذوف، صفت برای «الذين» است و مراد از

«قولهم» اعتقاد یهود و نصارا است، یعنی هم‌چنین گفته است آن چنان کسانی که قبل آنان بودند و نمی‌دانستند مثل اعتقادات یهود و نصارا، که مثل در این جا مانند کلمه مثل در جمله «مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ كَذَا» است یعنی اگر کلمه مثل حذف شود ضرری به معنا نمی‌رساند و منظور مضاف الیه مثل است و احتمال دیگر این که مثل منصوب باشد به فعل «قال الذین» پس فاعل آن خواهد بود و مفعولش «مثل قولهم» و جمله «لا يعلمون» صفت «الذین» است. احتمال چهارم این که کاف كَذَلِكَ اسم است به معنای مثل و مبتدا و اسم اشاره (ذلك) مضاف الیه آن و جمله «قال الذین» خبر برای مبتدا که باید رابط داشته باشد و در این جا رابط حذف شده است، ای: «كَذَلِكَ قَالَ الذین...»

ابن شجری این قول را بر قائلش که مکی بوده، رد کرده است، زیرا «قال» مفعولش (مثل) را به دست آورده است. پس ضمیر رابط در آن امکان ندارد. چون ضمیر باید مفعولش باشد ولی این اشکال چیزی نیست، زیرا مثل در این هنگام مفعول مطلق خواهد بود و یا مفعول به برای «لیعلمون» و ضمیر مقدر در «قاله» مفعول به «قال» است.

د) مبادرت و پیشی گرفتن است. این معنا در جایی به دست می‌آید که بین کاف و مدخولش (ما) فاصله شده باشد، مثل: «سَلَّمَ کَمَا تَدْخُلُ الْجَنَّةَ» و «صَلَّ کَمَا يَدْخُلُ الْوَقْتُ»؛ سلام کن هنگام دخول جَنَّة و نماز کن هنگام دخول وقت، در حالی که مبادرت کنی. ابن خباز این معنا را برای کاف ذکر کرده است، ولی این قول جداً دور از استعمال است.

ه) تَوْکِید و زمانی مفید این معنا است که کاف زاید باشد؛ مثل آیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» اکثر مفسرین گفته‌اند: کاف زاید است، ای: «لیس مثله شیء» زیرا اگر زاید نباشد لازم می‌آید که خداوند مثل داشته باشد و این امر محال است توضیح مطلب: اگر کاف زاید نباشد نفی مثل را از مثل می‌کند و لازم می‌آید خداوند مثل داشته باشد و زیادی

کاف در این جا فقط برای تأکید در نفی مثل از خداوند است به جهت این که زیادی کاف به منزله تکرار جمله است و با تکرار جمله تأکید، نفی حاصل می شود این علت را ابن جنی گفته است. علت دیگر این که هر زمان مبالغه در نفی منظور باشد، گفته می شود: «مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ كَذَا» در حالی که مراد نفی فعل از خود شخص است، نه از مثل شخص. پس نفی فعل از مثل شخص، تأکید را می رساند، زیرا اگر از مثل شخص نفی شد قهراً از خودش به طریق اولی نفی می شود. عده ای گفته اند: کاف در آیه زاید نیست و در توجیهش چند قول است:

۱. کلمه مثل زاید است؛ مانند: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾ ای: «بما آمنتم» و چون کاف بر ضمیر داخل نمی شود، لذا مثل آورده شده است تا کاف بر آن داخل شود: «لیس کمثله شیء» پس در واقع کاف داخل بر ضمیر است و مثل برای فاصله بین کاف و ضمیر آمده است. پایان.

در این توجیه لازم می آید که مثل زاید باشد، اما اگر حرف زاید باشد اولی خواهد بود، زیرا فرض این است که کاف حرف است، حتی زاید واقع شدن اسم ثابت نشده است.

اما استشهاد او برای زیادی مثل به آیه ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾ را تأیید می کند. قرائت ابن عباس مثل را نیاورده است. اما قرائت مشهور که مثل را آورده اند تاویل می شود بر زیادی «باء» و مثل را مفعول مطلق و تقدیر: «فان آمنوا ایماناً مثل ایمانکم» مثل مضاف الیه است که به جای مضاف نشسته و ضمیر «به» بـ «الله» برمی گردد، ای: «ایمانکم بالله». احتمال دیگر این که به محمد ﷺ برگردد، ای: «بمحمد» هم چنین احتمال دارد که به قرآن برگردد: «بالقرآن» وجه دیگر این که مراد از مثل، قرآن و منظور از ما تورات است: «فان آمنوا بکتابکم القرآن و بکتابهم التورات» و این معنا از تاویل آیه به دست می آید. در آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قول سومی هم وجود دارد و آن این که

هیچ یک از مثل و کاف زاید نباشد و توجیه عدم زیاده دو وجه دارد:

اول: مثل به معنای ذات باشد: «لیس کذالك الله شیء».

دوم: مثل به معنای صفات باشد: «لیس کصفاته شیء» قول چهارم این که مثل تأکید باشد در این صورت باید کاف به معنای اسم باشد: «لیس مثله شیء» همان طوری که در قول شاعر کاف تأکید برای مثل آمده است:

ولعبت طیر بهم أبابیل فصیروا مثل کعصف مأکول

کاف تأکید برای مثل است، بنابراین اقوال در آیه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ پنج قول است:

۱. قول مشهور «کاف زاید باشد»، ۲. «مثل» زاید است، نه کاف، ۳. هیچ کدام زاید نیست و مثل به معنای ذات یا صفت است ۴. از کاف معنای اسمی اراده شده است و ۵. کاف تأکید برای مثل باشد.

قسم دوم کاف جاره (اسم باشد نه حرف)، مرادف با مثل است. بنابر قول سیبویه و محققین از علمای نحو استعمال این کاف فقط در حال ضرورت صحیح است، مانند قول شاعر:

بیض ثلاث کنعاج جم یضحکن عن کالبرد المنهم

سه زن سفید هستند مثل گاو وحشی بدون شاخ که می‌خندند از روی دندان‌هایی که مثل تگرگ آب شده بود.

«بیض» جمع بیضاء خبر از ابتدای محذوف: «هن بیض»، «نعاج» جمع نعجه به معنای گوسفند ماده و مراد در این جا گاو وحشی است و «جُم» (به ضم جیم) جمع جماء، یعنی گوسفند بدون شاخ، «برد» بر وزن فرس به معنای دانه تگرگ، «منهم» (به ضم میم و سکون نون و تشدید میم) به معنای تگرگ آب شده است.

شاهد در کاف است که به دلیل دخول عن جاره اسم قرار گرفته است.

در مقابل قول سیبویه، جمع دیگری از نحو یون از جمله اخفش، عقیده دارند که کاف اسمی در غیر حال ضرورت هم می آید و در مواردی مانند: «زید کالاسد» جایز می دانند که کاف اسم باشد در موضع رفع و «اسد» مضاف الیه. شبیه این ترکیب در کلام عربین زیاد واقع می شود و در آیه «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا» زمخشری گفته است: ضمیر فیه به کاف بر می گردد و مراد از کاف معنای اسمی آن می باشد: «فانفخ فی ذلك الشيء المماثل فیصير كسائر الطيور». پایان کلام. زمخشری. نظیر همین ترکیب در کلام غیر زمخشری هم واقع شده است و اگر آن طوری که غیر سیبویه گمان کرده اند که کاف در غیر ضرورت، اسم استعمال شده باشد، باید جمله: «مررت بکالاسد» شنیده می شد، حال آن که شنیده نشده است. پس معلوم می شود که تنها در حال ضرورت، کاف اسم استعمال می شود.

در دو مورد، متعین است که کاف در معنای حرفی استعمال شده است:

اول: زاید باشد، زیرا زاید بودن حرف راحت تر است از اسم، اما بنابر قول کسانی که زاید بودن اسم را اجازه می دهند، در این مورد می تواند اسم باشد.

دوم: کاف و مجرورش صله واقع شود مثل قول شاعر:

ما یرتجی وما یخاف جمعا فهو الذی کاللیث والغیث معا

جمع کرده است آن خصلت را که جمع کرده و آن خصلتی را که امید می دهد و آن خصلتی را که از آن ترسیده می شود پس او مثل شیر است و مثل باران.

شاهد در کاف است که چون با مجرور خود، صله موصول واقع شده، متعین در حرفیه است، برخلاف ابن مالک که جایز دانسته است اسم باشد و مضاف به مجرورش خبر برای مبتداء محذوف است و مجموع صله واقع شده است پس در این مورد جایز می داند اسم بودن کاف را همانطوری که در آیه ۱۵۴ سوره انعام ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾ بنابر قرائت رفع احسن جایز دانسته اند که صله

الذی جمله مبتداء و خبر باشد ای الذی هو احسن ولی این توجیه از ابن مالک و حمل کلام بر غیر فصیح است چون در جمله که صله واقع می‌شود باید صدر صله (در غیر ای) ضمیری باشد محذوف در جایی که صله طولانی شده باشد و در «هو احسن» بدون اینکه صله طولانی باشد ضمیر محذوف شده است و هم‌چنین در جایی که جار مجرور صله موصول باشد همین اشکال موجود است و اما قول «خطام المجاشعی»: و صالیات ککما یوثقین الخ قوله: «جاذل» اسم فاعل به معنی خبر نصب شده و «وَدَّین» تشبیه «وَدَّ» و «صالیات» جمع «صالیة» مأخوذ از «صلی یصلی» به معنی سنگ‌های سوخته و «یوثقین» مضارع باب افعال که همزه در فعل مضارع ثابت مانده برخلاف قیاس که باید حذف شود.

در این بیت در ککما کاف بر کاف داخل شده است ممکن است هر دو حرف باشد و تکرار برای تأکید آمده باشد چنانچه در شعر دیگر:

فلا والله لا یلفی لما بی ولا للما بهم أبداً دواء

در این بیت لام اول تأکید شده به لام دوم و احتمال دیگر اینکه هر دو کاف اسم باشد. دوم تأکید اول و احتمال سوم این که اولی حرف و دومی اسم باشد.

و اما کاف غیر جاره بر دو نوع است نوع دوم حرف است که در مواردی آورده می‌شود و به آنها حرف معنی گفته می‌شود و محلی از اعراب ندارد و فقط برای ترکیب آورده می‌شود و دلالت بر چیزی نمی‌کند جز خطاب و این در آخر اسم اشاره می‌آید مانند ذلک و تلک که اسم اشاره ذاو «تاء» است و کاف برای خطاب است. در آخر ضمیر منفصل منصوب و مجرور هم کاف می‌آید مانند: «ایاک وایاکما» و در ضمائر منفصل اقوال دیگر هم وجود دارد و این کاف در آخر بعضی از اسمای افعال هم می‌آید؛ نظیر: «حیهلک» و «رویدک» و «النّجاءک» و «ارایت» حیّ به معنای رو بیاور، روید به معنای مهلت بده و النّجاء به معنای نجاتم بده، «ارایت»، همزه استفهام داخل بر «ارایت» شده که

این جمله به معنای «اخبارنی» است مثل: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾. و حرف کاف فاعل «أَرَأَيْتَكَ» است.

شارح رضی می گوید: مأخوذ از «رئ» می باشد و در جایی به کار می رود که مشاهده امر عجیبی در کار باشد و کنایه می شود از «اخبارنی». پایان کلام رضی.

کاف در اواخر موارد مذکور برای خطاب است، بنابر قول سیبویه و معنای دیگر ندارد و در «أَرَأَيْتَ» فراء گفته است «تاء» برای خطاب است و کاف فاعل است، به دلیل این که مطابق با مسند الیه است که اگر مذكر باشد کاف مذكر می آید و اگر مؤنث باشد کاف مؤنث می آید. البته این قول به دو دلیل مردود است: ۱. از کاف مستغنی است. ۲. کاف هیچ گاه ضمیر مرفوع نیامده است و اگر فاعل باشد باید مرفوع باشد.

کسانی گفته است: تاء فاعل است و کاف مفعول و بنابر قول او باید اقتصار بر زید در جمله «أَرَأَيْتَكَ زَيْدًا مَا صَنَعَ» صحیح باشد چون با ذکر کاف و زید دو مفعول «أَرَأَيْتَ» کامل شده است، در حالی که بدون ذکر جمله «ما صنع» افاده تام حاصل نمی شود. اما آیه: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ اقتصار بر کاف شده است. به دلیل این که مفعول دوم محذوف است که عبارت است از جمله استفهامیه و کرّمته علیّ «تقدیر لم» است علی در اصل لما بوده است؛ مرکب از لام جاره و ما موصوله. لازم به ذکر است که کاف غیر جاره گاهی به آخر الفاظ دیگر هم ملحق می گردد؛ مثل الفاظ لیس، نعم و کلاً؛ مانند: «لیسک زید قائماً» و «نعمک الرجل» و «کلاک» و در شعر:

لسان السوء تهدينا إلینا وحنّت، وما حسبتک أن تحینا

«حنّت» ماضی مجهول «حان» به معنای هلاک شده، «حسبت» به معنای گمان، «تحینا» مضارع «حان یحین». فارسی گفته است: کاف «حسبتک» فقط برای خطاب آمده است، زیرا اگر مفعول اول باشد مبتدا خواهد بود و مفعول دوم «ان تحینا» می شود که تأویل به مصدر می رود و لازم می آید که مبتدا اسم ذات باشد و خبرش

مصدر (حدث) و این جایز نیست. پس باید کاف برای خطاب باشد. عده‌ای جواب داده‌اند به این که «ان تحینا» بدل از کاف بوده و جانشین دو مفعول شده است؛ نظیر ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَلِّي لَهُمْ﴾ که بنابر قرائت خطاب گفته‌اند: مفعول اول «الذين كفروا» جمله ﴿أَنَّمَا نُثَلِّي﴾ بدل از آن که بدل و مبدل جانشین دو مفعول شده‌اند.

کی

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً مختصراً من كيف كقوله:

كي تجنحون إلى سلم وما ثثرت قتلاكم، ولظى الهيجاء تضطرم؟

أراد كيف، فحذف الفاء كما قال بعضهم «سو أفعل» يريد سوف.

الثاني: أن تكون بمنزلة لام التعليل معنى وعملا وهي الداخلة على ما الاستفهامية

في كقولهم في السؤال عن العلة «كيمه» بمعنى لمه، وعلى «ما» المصدرية في قوله:

إذا أنت لم تنفع فضراً، فإنما يرجى الفتى كيما يضرّ وينفع

وقيل: ما كافة، وعلى «أن» المصدرية مضمرة نحو «جتتك كي تكرمني» إذا قدرت

النّصب بأن.

الثالث: أن تكون بمنزلة أن المصدرية معنى وعملا، وذلك في نحو ﴿لِكَيْلَا

تَأْسُوا﴾^١ ويؤيده صحة حلول أن محلها، ولأنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها

حرف تعليل، ومن ذلك قولك «جتتك كي تكرمني» وقوله تعالى ﴿كَيْ لَا يَكُونَ

دُولَةً﴾^٢ إذا قدرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهي تعليلية جارة، ويجب حينئذ إضمار

أن بعدها، ومثله في الاحتمالين قوله:

١. الحديد (٥٧) الآية ٢٣

٢. الحشر (٥٩) الآية ٧.

أردت لكيما أن تطير بقربتي (فتتركها شنا ببيداء بلقع)
فكي: إما تعليلية مؤكدة للام، أو مصدرية مؤكدة بأن، ولا تظهر أن بعد كي إلا في
الضرورة كقوله:

فقلت: أكل الناس أصبحت مانحاً لسانك كيما أن تغرّ وتخدعا؟
وعن الأخفش أن كي جارة دائماً، وأن النصب بعدها بـ«أن» ظاهرة أو مضمرة،
ويرده نحو ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾^١ فإن زعم أن كي تأكيد للام كقوله:

فلا والله لا يلفي لمابى ولا للما بهم أبداً دواء
ردّ بأن الفصح المقيس لا يخرج على الشاذ، وعن الكوفيين أنها ناصبة دائماً،
ويرده قولهم «كيمة» كما يقولون لمة، وقول حاتم:

وأوقدت ناري كي ليبصر ضوؤها وأخرجت كلبى وهو في البيت داخله
لأن لام الجر لا تفصل بين الفعل وناصبه، وأجابوا عن الأول بأن الأصل «كي يفعل
ماذا» ويلزمهم كثرة الحذف، وإخراج ما الاستفهامية عن الصدر، وحذف ألفها في غير
الجر، وحذف الفعل المنصوب مع بقاء عامل النصب، وكل ذلك لم يثبت، نعم وقع في
صحيح البخاري في تفسير ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾^٢ «فيذهب كيما فيعود ظهره طبقاً
واحداً» أي كيما يسجد، وهو غريب جداً لا يحتمل القياس عليه.

تنبيه

إذا قيل «جئت لتكرمني» بالنصب فالنصب بأن مضمرة، وجوز أبو سعيد كون
المضمر كي، والأول أولى، لأن أن أمكن في عمل النصب من غيرها، فهي أقوى على
التجوز فيها بأن تعمل مضمرة.

١. الحديد (٥٧) الآية ٢٣.

٢. القيامة (٧٥) الآية ٢٢.

کی

به فتح کاف، بر سه وجه آمده است:

وجه اول: مخفف «کیف» باشد؛ مثل قول شاعر:

کی تجنحون إلی سلم وما ثثرت قتلکم، ولظی الهیجاء تضطرم ؟

در این جا کی مخفف «کیف» است، «اسلم» (به فتح سین و سکون لام) معنای صلح، «ثثرت» مجهول، «اللطی» بر وزن فتی به معنای آتش، «والهیجان» به معنای حرب است.

تخفیف «کیف» مثل تخفیف سوف است که گفته می‌شود: «سو افعِل» ای: «سوف افعِل».

وجه دوم: از نظر معنا و عمل به منزله لام علت است و مفید تعلیل است و اسم بعدش را جرّ می‌دهد و اگر داخل بر فعل مضارع شود باید آن در تقدیر گرفته شود و محلاً فعل مضارع مجرور است و گاهی داخل بر ما استفهامیه می‌شود: «کیمه» مرکب از کی و ما استفهامیه و تخفیف داده شده و در آخرش ها سکت آمده است. پس به معنای «لمه» می‌باشد که در وقت سؤال از علت به آن جواب داده می‌شود و نیز بر ما مصدریه هم داخل می‌شود؛ مثل قول نابغه ذبیانی:

إذا أنت لم تنفع فضراً، فإنما یرجّی الفتی کیما یضّرّ وینفع

در این شعر کی داخل بر ما مصدریه شده (کیما) و بعضی گفته‌اند: ما در این شعر کافه است که در این صورت کی از عمل جر باز مانده است و نیز کی تعلیلیه داخل بر آن مصدریه مقدره هم می‌شود، مانند: «جئتک کی تکرمنی». البته بنابر قول کسانی که نصب مضارع را به آن می‌دانند. اما اگر گفته شود: نصب مضارع به نفس کی می‌باشد، در این صورت کی داخل بر مضارع شده است.

وجه سوم: از نظر معنا و عمل به منزله آن مصدریه باشد، یعنی کی فعل مضارع را

تأویل به مصدر می برد و نصبش می دهد. این وجه در مواردی که بعد از کی، لانا فیه باشد ظاهر است مثل: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ ای: «لان لا تأسوا علی ما فاتکم» لذا صحیح است حلول آن در جای کی و نیز اگر کی حرف تعلیل باشد، نباید «لام» تعلیل بر آن داخل شود، در حالی که «لام» تعلیل داخل شده است، پس کی تعلیلیه نیست و جمله «جئتک کی تکرمنی» از همین قسم است، ای: «جئت ان تکرمنی» و در آیه: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ دو احتمال وجود دارد:

۱. قبل از کی «لام» علت تقدیر گرفته شود، پس کی به منزله آن خواهد بود.
۲. چیزی تقدیر گرفته نشود، پس تعلیلیه جاره خواهد بود. لذا واجب است که بعد از کی، آن ناصبه در تقدیر باشد و در قول شاعر:

أردت لكيما أن تطير بقربتي فترکها شنا ببیداء بلقع

همین دو احتمال موجود است: ممکن است «لکیمما» تعلیلیه و مؤکد برای «لام» تأکید باشد و احتمال دارد که مصدریه باشد مؤکد برای آن مصدریه و آن بعد از کی ظاهر نمی شود، مگر در حالت ضرورت؛ مثل:

فقلت: أكل الناس أصبحت مانحاً لسانك كيما أن تغرّ وتخدعاً؟

پس گفت آیا صبح کردی که عطا کننده همه مردم باشی، حلاوت لسانت را تا بفریبی و مغرور سازی ایشان را.

در این بیت آن بعد از «کیما» ظاهر شده است (أن تغرّ).

از اخفش نقل شده است: کی همیشه جاره است و فعل مضارع بعد از آن به واسطه آن مقدره که گاهی ظاهر است و زمانی مضمّر منصوب است. نجم الأئمه گفته است: کی حرف جاره است و فعل بعدش منصوب به آن ظاهر یا مضمّر می باشد.

قول اخفش مردود است به دلیل آیه: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ زیرا اگر کی حرف جار باشد لازم می آید که حرف جر بر حرف جر داخل شده باشد، حرف جرّ

اول «لام» و دیگری کی و اگر گفته شود: یکی از آنها تأکید برای دیگر است؛ مثل: «ولا للماء بهم أبداً دواء» (لام تأکید برای لام)، در جواب گفته می‌شود: قول مشهور این است که کی به معنی این مصدریه است و همین مطابق با قیاس است و صحیح نیست از قول مطابق با قیاس خارج شویم و آیه را بر قول شاذ توجیه نماییم. در مقابل قول اخفش، قول کوفیون است که گفته‌اند: کی دائم ناصبه است، چون از حروف ناصبه می‌باشد. پس معنأ و عملاً به منزله ان ناصبه مصدریه است، اما قول آنها مردود است، به دلیل جمله «کیمه» که مرکب از کی و ما استفهامیه است، زیرا در این جاکی بر اسم ظاهر داخل شده و اگر به منزله ان بود نباید بر اسم صریح غیر مؤول داخل می‌شد. پس کی در این جا مثل «لام» جاره است که بر ما استفهامیه داخل می‌شود (لمه) و نیز قول حاتم دلیل بر ردّ قول کوفیون است:

وأوقدت ناري كي ليبصر ضوءها وأخرجت كلبي وهو في البيت داخله

پس برافروختم آتش خود را تا این که نورش روشنایی بیاورد و خارج کردم سگ را در حالی که او در بیت داخل بود.

در این شعر کی ناصب نیست، زیرا اگر ناصب بود نباید «لام» جاره بین حرف ناصبه و فعل مضارع فاصله اندازد و چون «لام» فاصله شده است، دلیل بر عدم ناصبه بودن آن است. کوفیون جواب داده‌اند: «کیمه» در اصل «کی نفعل ماذا» بوده و فعل مضارع (تفعّل) حذف شده است و کی بر ما داخل گردید و «الف» ما حذف شد و هم‌چنین ذا حذف گردید، اما این جواب مردود است، زیرا لازم می‌آید که سه کلمه از جمله حذف شده باشد. اشکال دیگر این که ما استفهامیه مفعول «تفعّل» می‌شود، بدون این که در صدر کلام باشد. اشکال سوم این که «الف» ما فقط در حالت جرّ حذف می‌گردد و در ترکیب مذکور در حالت نصب حذف شده است. اشکال چهارم؛ لازم می‌آید که فعل مضارع حذف شود و ناصبش باقی بماند و هیچ یک از این امور در

قواعد عربی ثابت نگر دیده است.

در کتاب صحیح بخاری در تفسیر آیه: ﴿وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ جمله‌ای آمده است که در آن فعل مضارع حذف شده و ناصب (کیما) باقی مانده است. جمله این است: «فیذهب کیما فیعود ظهر طبقاً واحداً ای فیظهر کیما یسجد.» در این عبارت کی ناصبه است در نزد کوفیون و ما احتمالاً کافه یا مصدریّه باشد. ابن حجر گفته است: در بعض نسخ «یسجد» ذکر شده است و شاید آن نسخه به دست مصنف نرسیده باشد. لذا گفته است: «و هو غریب جداً» یعنی حذف فعل و باقی ماندن ناصب غریب است.

یک تنبیه

هر زمانی که گفته شود: «جئت لتکرمنی» (به نصب فعل مضارع) در عامل فعل، دو احتمال است: ۱. ان مضمره عامل باشد. ۲. قول ابی سعید است که اضممار کی ناصبه را جایز دانسته، اما قول اول اولی است، زیرا نصب مضارع به ان بیشتر امکان دارد.

کم

علی وجهین: خبریة بمعنی کثیر، واستفهامیة بمعنی أيّ عدد. ویشترکان فی خمسة أمور: الاسمیة، والإیهام، والافتقار إلى التمییز، والبناء، ولزوم التصدیق، وأما قول بعضهم فی ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾^۱: أبدلت أن وصلتها من کم فمردود لأنّ عامل البدل هو عامل المبدل منه، فإنّ قدره عامل المبدل منه يروا فکم لها الصدر فلا يعمل فیها ما قبلها، وإن قدر

أهلكتنا فلا تسلط له في المعنى على البديل، والصواب أن كم مفعول لأهلكتنا، والجملة إما معمولة ليروا على أنه علق عن العمل في اللفظ، «وأنّ» وصلتها مفعول لأجله، وإما معترضة بين «يَرَوُا»^١ وما سدّ مسدّ مفعوليه وهو «أنّ» وصلتها، وكذلك قول ابن عصفور في «أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا»^٢: «إن كم فاعل» مردود بأن «كم لها الصدر، وقوله إن ذلك جاء على لغة رديئة حكاها الأخفش عن بعضهم أنه يقول «ملكتم كم عبيد» فيخرجها عن الصدرية خطأ عظيم، إذ خرج كلام الله سبحانه على هذه اللغة، وإنما الفاعل ضمير اسم الله سبحانه، أو ضمير العلم أو الهدى المدلول عليه بالفعل، أو جملة «كَمْ أَهْلَكْنَا» على القول بأن الفاعل يكون جملة إما مطلقاً أو بشرط كونها مقترنة بما يعلق عن العمل والفعل قلبي نحو «ظهر لي أقام زيد» وجوز أبو البقاء كونه ضمير الإهلاك المفهوم من الجملة، وليس هذا من المواضع التي يعود الضمير فيها على المتأخر.

ويفترقان في خمسة أمور:

أحدها: أن الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق والتكذيب، بخلافه مع الاستفهامية. الثاني: أن المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه جواباً لأنه مخبر، والمتكلم بالاستفهام يستدعيه لأنه مستخبر.

الثالث: أن الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة، بخلاف المبدل من الاستفهامية، يقال في الخبرية «كم عبيد لي خمسون بل ستون» وفي الاستفهامية «كم مالك أعشرون أم ثلاثون».

الرابع: أن تمييز «كم» الخبرية مفرد أو مجموع، تقول «كم عبد ملكتم» و «كم عبيد ملكتم» قال:

١. يس (٣٦) الآية ٣١.

٢. طه (٢٠) الآية ١٢٨.

كم ملوك باد ملكهم ونعيم سوقه بادوا
وقال الفرزدق:

كم عمّة لك يا جرير وخالة فدعاء قد حلبت عليّ عشاري
ولا يكون تمييز الاستفهامية إلا مفرداً، خلافاً للكوفيين.

الخامس: أن تمييز الخبرية واجب الخفض، وتمييز الاستفهامية منصوب، ولا يجوز جره مطلقاً خلافاً للفراء والزجاج وابن السراج وآخرين، بل يشترط أن يجر «كم» بحرف جر، فحينئذ يجوز في التمييز وجهان: النصب وهو الكثير، والجر خلافاً لبعضهم، وهو بمن مضمرة وجوباً، لا بالإضافة خلافاً للزجاج. وتلخص أن في جر تمييزها أقوالاً: الجواز، والمنع، والتفصيل فإن جرّت هي بحرف جر نحو «بكم درهم اشتريت» جاز، وإلا فلا. وزعم قوم أن لغة تميم جواز نصب تمييز «كم» الخبرية إذا كان الخبر مفرداً، وروي قول الفرزدق:

كم عمّة لك يا جرير وخالة فدعاء قد حلبت عليّ عشاري

بالخفض على قياس تمييز «كم» الخبرية، وبالنصب على اللغة التيممية، أو على تقديرها استفهامية استفهام تهكم، أي أخبرني بعدد عماتك وخالاتك اللاتي كنّ يخدمني فقد نسيت، وعليهما فكم: مبتدأ خبره «قد حلبت» وأفرد الضمير حملاً على لفظ كم، وبالرفع على أنه مبتدأ وإن كان نكرة لكونه قد وصف بـ«لك» وبفدعاء محذوفة مدلول عليها بالمذكورة، إذ ليس المراد تخصيص الخالة بوصفها بالرفع كما حذف «لك» من صفة خالة استدلالاً عليها بـ«لك» الأولى، والخبر «قد حلبت» ولا بد من تقدير قد حلبت أخرى، لأن المخبر عنه في هذا الوجه متعدد لفظاً ومعنى، ونظيره «زينب وهند قامت» وكم على هذا الوجه: ظرف أو مصدر، والتمييز محذوف، أي كم وقت أو حلبة.

کم

بر دو وجه آمده است:

وجه اول: خبریه و دلالت بر کثرت می‌کند؛ مثل: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً»؛ چه بسیار جمعیت کم که بر جمعیت زیاد غلبه می‌کند. و مثال: «کم من دینار ملکته».

وجه دوم: استفهامیه که در وقت استفهام عدد به کار گرفته می‌شود؛ مانند: «کم رجل عندک» و این دو قسم، در پنج امر با هم مشترک می‌باشند: ۱. هر دو قسم اسم هستند. ۲. در هر نوع ابهام وجود دارد. ۳. هر یک از آن دو نیاز به تمیز دارد تا ابهام آنها برداشته شود. ۴. هر دو مبنی بر سکون هستند. ۵. هر قسم در صدر جمله قرار می‌گیرند. اما در آیه: «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ» بعضی گفته‌اند: جمله «انهم اليهم لا يرجعون» بدل از کم می‌باشد، ولی این قول مردود است، زیرا عامل بدل، عامل مبدل منه است.

پس اگر عامل مبدل منه «ألم يروا» باشد کم (مبدل منه) باید در صدر جمله باشد و «ألم يروا» نمی‌تواند عامل در آن باشد، چون لازمه صدریت کم این است که مقدم بر عامل خود شود و در این جا عامل مقدم است. اما اگر عامل در کم را «اهلکنا» قرار دهیم، که مؤخر از کم است، اشکال دیگر لازم می‌آید، چون عامل باید مسلط بر بدل (کم) باشد، در حالی که این طور نیست. بنابر این جمله «انهم...» نمی‌تواند بدل از کم باشد. پس قول صواب این است که کم مفعول «اهلکنا» باشد و جمله «کم اهلکنا» یا معمول «يروا» خواهد بود، بنابر این که «ألم يروا» از افعال قلوب محسوب می‌گردد و لفظاً از عمل کردن تعلیق شده است پس تقدم آن بر کم اشکالی ندارد، چون عامل در آن نیست و از صدریت خارج نمی‌شود و آن وصله (هم...) مفعول لاجله است. توجیه دیگر بر این که جمله «و کم اهلکنا...» معترضه، بین «يروا» و جمله ان و صله اش (انهم

الیه... است. این جمله جانشین دو مفعول «ألم یرو» شده است.

نظیر آن قول ابن عصفور است که در آیه: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ گفته است: کم فاعل «أولم یهد» می باشد و بنابر این کم در صدر جمله نخواهد بود، چون بعد از عاملش ذکر شده است. لذا این قول هم مردود است. بعضی جواب داده اند به این که این توجیه بنابر قول کسانی می باشد که کم را لازم الصدر نمی داند، و اما این جواب اشتباه بزرگی است، زیرا نمی تواند وحی الهی را بر چنین قاعده ای حمل کرد که اخفش از بعضی اعراب نقل کرده است که وی جمله «ملکت کم عبید فیخرجها» بر زبان جاری کرده و کم را از صدریت خارج نموده است. لذا این خطای بزرگی است، زیرا قرآن را بر این لغت ردی توجیه نموده است، در حالی که توجیه صحیح برای آیه هست و آن این که فاعل «أولم یهد» ضمیری است که به «الله» «علم» و یا به «هدی» بر می گردد که فعل «أولم یهد» بر آن دلالت می کند. و یا این که فاعل جمله «کم اهلکنا» است، بنابر قول کسانی که جمله را به طور مطلق و یا مشروط فاعل قرار می دهند و آن شرط عبارت، از این است که جمله، مقترن به چیزی باشد که فعل را از عمل تعلیق می کند و فعلی که جمله فاعلش هست از افعال قلب می باشد، مانند: «ظهر لی أقام زید».

در این مثال «ظهر» به معنای علم است که از افعال قلب به شمار می رود. جمله «اقام زید» فاعلش و همزه استفهام، جمله را از عمل تعلیق کرده است و در آیه گفته می شود: «أولم یهد» به معنای «أولم یعلم» است و همان طوری که تعلیق در افعال قلوب می آید در افعالی که به معنای آنها است هم می آید، ابو البقاء جایز دانسته است که ضمیر فاعل به مصدر «اهلاک» برگردد که آن مصدر از جمله «کم اهلکنا» به دست می آید. لازمه این قول این که ضمیر فاعل به متأخر برگردد.

البته باید توجه داشت که کم خبریه با کم استفهامیه در پنج امر با هم فرق دارند:

۱. کم خبریه جمله خبریه است که احتمال صدق و کذب دارد، به خلاف کم استفهامیه که از انشاءات است.

۲. در کم خبریه متکلم انتظار جواب ندارد، چون در حال اخبار است، اما در کم استفهامیه انتظار جواب دارد، چون در حال سؤال است.

۳. در کم خبریه اگر اسمی بدل از آن باشد بدون همزه است: «کم عبید لی خمسون بل ستون» در این جمله «خمسون» بدل از کم است آن هم بدون همزه و در کم استفهامیه بدل کم با همزه می‌آید؛ مثل: «کم مالک أعشرون أم ثلاثون». در این جمله «أعشرون» بدل از کم می‌باشد که با همزه ذکر شده است.

۴. تمیز کم خبریه گاهی مفرد است، مثل: «کم عبداً ملک» و زمانی جمع: «کم عبید ملک» ولی در کم استفهامیه تمیز همواره جمع است مانند قول شاعر:

کم ملوک باد ملکهم و نعیم سوقة بادوا

چقدر ملوک که هلاک شده است و چه بسیار نعمت‌های رعیت هلاک شدند مملکت آنان. در این شعر تمیز کم استفهامیه جمع آمده است و در شعر:

کم عمّة لك یا جریر و خالة فدعاء قد حلبت علی عشاری

چه بسیار عمه و خاله که برای تو است ای جریر، و دست و پاهای آنها چوله است که می‌دوشیدند شتران ده ماه مرا.

«فدعاء» مؤنث «افدع» به معنای زن چلاق است.

در این شعر تمیز کم مفرد آمده است و دائماً مفرد است.

۵. تمیز کم خبریه باید محرور باشد و تمیز کم استفهامیه منصوب است و هرگز مجرور نمی‌آید، چه آن که کم مجرور به حرف جر باشد یا نباشد، برخلاف فراء، زجاج و ابن سراج و جمع دیگر که گفته‌اند: اگر کم مجرور به حرف باشد، جایز است که تمیزش هم مجرور واقع شود، پس در این هنگام در کم استفهامیه دو وجه جایز

است: منصوب و مجرور که موارد نصبش بیشتر است برخلاف عده‌ای که در این صورت هم جر را جایز ندانسته‌اند و برخی در این موارد جر را به تقدیر من می‌دانند، نه به اضافه، در حالی که زجاج گفته است: به سبب اضافه مجرور است.

از مطالب مذکور استفاده می‌شود که در جر کم استفهامیه سه قول است: ۱. جواز به طور مطلق. ۲. منع مطلقاً. ۳. تفصیل بین این که کم جر داده شده باشد؛ مثل: «بکم درهم اشتریت» و اگر مجرور نباشد جر تمیز کم استفهامیه جایز نیست. گروهی عقیده دارند که بنی تمیم تمیز کم خبریه را نصب می‌دهند، البته در صورتی که مفرد باشد و در شعر فرزددق:

کم عمّة لك يا جرير وخالة فدعاء قد حلبت علي عشاري

در تمیز دو وجه روایت شده است: جرّ، بنابر قیاس و قاعده در کم خبریه، و نصب، بنابر لغت تمیمیّه و یا بر تقدیر این که کم استفهامیه باشد که مراد «تهکم» است ای: «اخبارنی بعدد عما تکم و خالاتک اللاتی کنّ یخدمتني فقد نسیت»؛ ای جریر، خبر بده به من از عمه‌ها و یا خاله‌هایت که خدمت‌گزار من بودند و به تحقیق که فراموش کردم آنها را.

بنابراین کم مبتدا است و جمله «قد حلبت» خبر است (یعنی از جمله خدمات عمه و خاله‌ها این که شیر می‌دوشیدند) و این که ضمیر در حلبت مفرد آورده است با این که عمه و خاله‌ها جمع کثیری بودند به سبب این است که نظر بر لفظ کم است، نه معنای آن که عده کثیری بوده‌اند.

و نیز تمیز کم را در شعر فرزددق به رفع هم روایت کرده‌اند بنابر اینکه مبتدا باشد و اگر چه نکره است، اما به وصف «فدعاء» تخصیص داده شده است و نکره مخصوصه بتواند مبتدا باشد و صفت محذوف است و آن صفت «فدعاء» که بعد از خاله ذکر شده است دلالت بر آن می‌کند همان طوری که لك و صف در بیت قبل از خاله محذوف

است ای: و «لك عمة» دلالت بر محذوف می‌کند و تقدیر: «کم عمة لك فدعاء» و خالة «لك فدعاء» و جمله «قد حلبت» خبر مبتدا است (کم) و چون مخبر عنه، لفظاً متعدد است (عمة و خالة) ناچار باید جمله دیگری هم در تقدیر گرفته شود، ای: «کم عمة قد حلبت و کم خالة قد حلبت». نظیر این، جمله «زينب و هند قامت» است، ای: «زينب قامت و هند قامت» بر این تقدیر کم ظرف یا مصدر است که تمیزش محذوف می‌باشد. تقدیر بنابر اول: «کم وقت» و بنابر دوم: «کم حلبة».

کَأَيِّ

اسم مرکب من کاف التشبيه وأَيّ المنونة، ولذلك جاز الوقف عليها بالنون، لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصلية، ولهذا رسم في المصحف نوناً، ومن وقف عليها بحذفه اعتبر حكمه في الأصل وهو الحذف في الوقف.

وتوافق «كأَيِّ» کم في خمسة أمور: الإيهام، والافتقار إلى التمييز، والبناء، ولزوم التصدير، وإفادة التکثیر تارة وهو الغالب نحو «وَكَايُنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ»^١ والاستفهام أخرى، وهو نادر، ولم يثبت إلا ابن قتيبة وابن عصفور وابن مالك، واستدل عليه بقول أبي بن كعب لابن مسعود رضي الله عنهما «كأَيِّ تقرأ سورة الأحزاب آية؟» فقال: ثلاثاً وسبعين.

وتخالفها في خمسة أمور:

أحدها: أنها مركبة، وکم بسيطة على الصحيح، خلافاً لمن زعم أنها مركبة من الكاف وما الاستفهامية، ثم حذفت ألفها لدخول الجار، وسكنت ميمها للتخفيف لثقل الكلمة بالتركيب.

والثاني: أن مميزها مجرور بمن غالباً، حتى زعم ابن عصفور لزوم ذلك، ويردّه قول سيبويه «وكأي رجلاً رأيت» زعم ذلك يونس، و «كأي قد أتانا رجلاً» إلا أن أكثر العرب لا يتكلمون به إلا مع من، انتهى. ومن الغالب قوله تعالى ﴿وَكَايُنْ مِنْ نَبِيٍّ﴾^١ و ﴿وَكَايُنْ مِنْ آيَةٍ﴾^٢ و ﴿وَكَايُنْ مِنْ دَابَّةٍ﴾^٣ ومن النصب قوله:

اطرد اليأس بالرجا فكأي
آلماً حمّ يسره بعد عسر

وقوله:

وكائن لنا فضلاً عليكم ومئةً
قديماً، ولا تدرون ما منّ منعم

والثالث: أنها لا يقع استفهامية عند الجمهور، وقد مضى.

والرابع: أنها لا تقع مجرورة، خلافاً لابن قتيبة وابن عصفور، أجازا «بكأي تبيع هذا

الثوب؟».

والخامس: أن خبرها لا يقع مفرداً.

كأي

مركب است از کاف تشبیه و ای تنوین داده شده. در واقع مرکب از سه کلمه است: کاف، ای و تنوین. تنوین به منزله نون ساکنه است، لذا وقف بر تنوین می شود: کأین. به همین جهت در مصحف به نون نوشته می شود (کأین). آنهایی که وقف می کنند بر حذف تنوین، حکم اصلی را در نظر می گیرند، چون در اصل تنوین هنگام وقف حذف می شود مثلاً: «جاء زيد» گفته می شود: «جاء زيد» در کاین بعد حذف تنوین، گفته می شود: کأی (بدون نون).

١. آل عمران (٣) الآية ١٤٦.

٢. يوسف (١٢) الآية ١٠٥.

٣. النكبت (٢٩) الآية ٦٠.

معنای کاین مثل معنای کم است؛ گاهی استفهامیه و گاهی خبریه می‌باشد که معنای تکثر را افاده می‌دهد و در پنج امر با کم موافق است:

۱. ابهام، ۲. احتیاج به تمیز که رفع ابهام شود، ۳. هر دو کلمه مبنی هستند، ۴. لزوم تصدیق اگر استفهامیه باشند و هم‌چنین خبریه هم در صدر کلام قرار می‌گیرد، ۵. افاده تکثیر یا استفهام.

استعمالش در مورد اول غلبه دارد، مانند: «وَكَايْنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ» و بر سبیل ندرت در معنای دوم هم استعمال می‌شود. اثبات کاین در این معنا در نزد ابن قتیبه، ابن عصفور و ابن مالک ثابت شده است، مثل قول ابی بن کعب که خطاب به ابن مسعود گفت: «وَكَايْنِ تَقْرَأُ سُورَةَ الْأَحْزَابِ آيَةً فَقَالَ ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ» در این حدیث کاین در استفهام استعمال شده است، یعنی چه مقدار آیه در سوره احزاب قرائت می‌کنی، او در جواب گفت: ۷۳ آیه.

البته کاین و کم در پنج چیز با هم فرق دارند:

۱. کاین مرکب از دو کلمه است ولی کم بسط است برخلاف کسانی که کم را مرکب از کاف تشبیه و ما استفهامیه می‌دانند که «الف» ما برای تخفیف ساقط شده است و میم ساکن گردیده است.

۲. غالباً تمیز کاین مجرور به من است در حدی که ابن عصفور گمان کرده است که من در تمیز کاین لازم است، اما قول او مردود است، زیرا سیبویه در جمله: «وَكَايْنِ رَجُلًا» گفته است رجلاً منصوب است بنابر تمیزیت و نیز در جمله: «وَكَايِ أَتَانِي رَجُلًا يُونُسَ» عقیده دارد که تمیز کاین؛ رجلاً هست، بدون حرف جرّ، البته اکثر موارد استعمال با من است. پایان کلام سیبویه. در آیه: «وَكَايْنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ» و «وَكَايْنٌ مِّنْ آيَةٍ» تمیز کاین با من آمده و از جمله جاهایی که تمیز، منصوب بدون من می‌آید قول شاعر است:

أطرد اليأس بالرجاء فكأني آلماً حمّ يسره بعد عسر

طرد کن ناامیدی را به سبب امیدواری پس چه بسیار دردناکی که مقدر شده است آسانی کار او بعد از دشواری.

در این شعر تمیز کاین (الما) منصوب آمده است و قول شاعر دیگر:

وکائن لنا فضلاً عليكم ومنة قدیمآ، ولا تدرون ما منّ منعم
چقدر فضل و کمال است برای ما بر شما در قدیم ایام در حالی که نمی شناسد آن چه منعم منت گذاشته است.

در این بیت تمیز کاین (فضلاً) منصوب آمده است بدون من.

۳. هرگز کاین استفهام واقع نمی شود، نزد جمهور نحویون، اما کم برای استفهام استعمال می شود؛ گرچه ابن مالک، ابن عصفور و ابن قتیبه معتقدند که کاین برای استفهام نیز به کار می رود.

۴. کم مجرور به «باء» واقع می شود ولی کاین اصلاً مجرور واقع نمی شود، برخلاف ابن قتیبه و ابن عصفور که اجازه داده اند گفته شود: «بکاین تبیع هذا الثوب». در این جمله «باء» بر کاین داخل شده است.

۵. هرگاه کاین مبتدا واقع شود نباید خبرش مفرد باشد؛ چنان چه از مثال ها دانسته شد، ولکن کم گاهی خبرش مفرد است.

کذا

ترد علی ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون كلمتين باقيتين على أصلهما، وهما كاف التشبيه وذا الإشارية كقولك «رأيت زيداً فاضلاً ورأيت عمراً كذا» وقوله:

وأسلمني الزمان كذا فلا طرب ولا أنس

و يدخل عليها ها التنبيه كقوله تعالى ﴿أَهْكَذَا عَزَّشُكِ﴾^١.

الثاني: أن تكون كلمة واحدة مركبة من كلمتين مكنياً بها عن غير عدد كقول أئمة اللغة «قيل لبعضهم: أما بمكان كذا وكذا وجذ؟ فقال: بلى وجاذا» فنصب بإضمار أعرف، وكما جاء في الحديث أنه يقال للعبد يوم القيامة: «أتذكر يوم كذا وكذا؟ فعلت فيه كذا وكذا».

والثالث: أن تكون كلمة واحدة مركبة مكنياً بها عن العدد، فتوافق كأي في أربعة أمور: التركيب، والبناء، والإيهام، والافتقار إلى التمييز. وتخالفها في ثلاثة أمور:

أحدها: أنها ليس لها الصدر، تقول «قبضت كذا وكذا درهماً».

الثاني: أن تميزها واجب النصب، فلا يجوز جره بمن اتفاقاً، ولا بالإضافة، خلافاً للكوفيين، أجازوا في غير تكرار ولا عطف أن يقال «كذا ثوب، وكذا أثواب» قياساً على العدد الصريح، ولهذا قال فقهاؤهم: إنه يلزم بقول القائل «له عندي كذا درهم» مئة، ويقول «كذا دراهم» ثلاثة، ويقول «كذا كذا درهماً» أحد عشر، ويقول «كذا درهماً» عشرون، ويقول «كذا وكذا درهماً» أحد وعشرون، حملاً على المحقق من نظائرهن من العدد الصريح ووافقهم على هذه التفاصيل - غير مسألتي الإضافة - المبرد والأخفش وابن كيسان والسيرافي وابن عصفور، ووهب ابن السيّد فنقل اتفاق النحويين على إجازة ما أجازته المبرد ومن ذكر معه.

الثالث: أنها لا تستعمل غالباً إلا معطوفاً عليها، كقوله:

عد النفس نعمى بعد بؤسائك ذاكرأ كذا وكذا لطفأ به نسي الجهد

وزعم ابن خروف أنهم لم يقولوا «كذا درهماً» ولا «كذا كذا درهماً» وذكر ابن مالك أنه مسموع ولكنه قليل.

کذا

بر سه وجه آمده است:

وجه اول: مرکب از «کاف» و «ذا». کلمه اول حرف تشبیه و دوم اسم اشاره است، مثل: «رأيت زيدا فاضلاً و رأيت عمراً كذا» ای: «مثل ذا» و قول شاعر:

وَأَسْلَمَنِي الزَّيْمَانُ كَذَا فَلَا طَرْبَ وَلَا أُنْسَ

ذلیل کرد مرا روزگار مثل همین حال که در من مشاهده می‌کنی، نه طرب و نه انس.

در این شعر کلمه کذا مرکب از کاف و اسم اشاره می‌باشد و در بعضی از موارد «هَاء» تنبیه بر کذا داخل می‌شود؛ مثل: ﴿أَهْكَذَا عَرْشُكَ﴾.

وجه دوم: کذا یک کلمه لحاظ شود که مرکب از همان دو کلمه است و کنایه از امری غیر عدد آورده می‌شود، مثل قول بعض از لغویون: «اما بمكان كذا وكذا وَجَدَ» جمع وَجَدَ «و جاذ» (مثل کلب و کلاب) به معنای گودال‌هایی که در کوه، آب باران را در خود جا می‌دهد. اما کلمه استفتاح است، یعنی آگاه باشید که در مکان فلان جا «و جاذ» موجود است. در این جا کذا و کذا کنایه از محل آمده است.

این جمله استفهام است و در جواب گفته شد: «بلى و جاذاً» و «و جاذاً» منصوب به فعل مقدر است ای: «اعرف و جاذاً». در حدیث آمده است که روز قیامت به بندگان خدا گفته می‌شود: «أتذكر يوم كذا وكذا فعلت فيه كذا وكذا» اولی کنایه از زمان آورده شده و دومی کنایه از اعمال، یعنی آیا به خاطر داری فلان روز را که فلان عمل را به جا آوردی.

وجه سوم: کنایه از عدد بیاید و مرکب باشد. در این صورت در چهار امر موافق با کای می‌شود:

۱. ترکیب از دو کلمه، ۲. مبنی بودن، ۳. وجود ابهام در معنایش، ۴. احتیاج به تمیز.
- در سه چیز هم با آن مخالف است:

الف) صدر طلب نیست، به خلاف کای که صدر طلب است: «قبضت کذا و کذا درهماً» در جمله کذا مفعول «قبضت» است و در آخر کلام ذکر شده است.

ب) تمیز کذا باید منصوب باشد. پس جایز نیست که جز داده شود، به اتفاق تمام نحوین، اما کوفیون جرّ تمیز را با اضافه جایز می‌دانند و این در جایی است که کنایه از عدد مفرد باشد که آن عدد به تمیز خود اضافه می‌شود. بنابراین اضافه کذا را جایز می‌دانند که کنایه از آن عدد می‌باشد؛ مثلاً به جای «مائة ثوب» گفته می‌شود «کذا ثوب» که «ثوب» مضاف الیه است و در مواردی مثل «ثلاثة اثواب» گفته می‌شود: «کذا» از «ثواب» بر طریق اضافه قیاس بر اصل عدد. لذا فقهای کوفه گفته‌اند: اگر کسی اقرار کند به جمله: «له عندي كذا درهم» (به جرّ درهم) صد درهم اقرار کرده است، چون کذا کنایه از عدد «مائة» است و اگر «کذا درهم» بگویند، اقرار به «ثلاثة» است، چون تمیز جمع و مجرور است و اصل عدم زیاده بر سه تا است و اگر بگویند: «کذا کذا درهماً» اقرار به «اחד عشر» است، چون کذا به جای «اחד» و کذا دوم به جای «عشر» است و هر یک از «اثنا عشر» و «تسعة عشر» محتمل است، ولی اصل عدم زیاده است. حال اگر بگویند: «کذا درهماً» (به نصب) اقرار به بیست الی نود می‌شود، چون تمیز منصوب است و اگر «کذا و کذا درهماً» باشد کنایه از «واحد عشرون» است در تمام اینها کذا حمل می‌شود بر عدد، مثل آن که صریحاً بدون کنایه ذکر شده باشد. مبرّد هم با کوفیون در این مسئله موافقت کرده است، به غیر از آن دو موردی که تمیز کذا مجرور بود و نیز اخفش از بصریون و سیرافی و ابن عصفور با این توجیه موافق‌اند. ابن سید خیال کرده اتفاق نحوین بر این مسئله موجود است، در حالی که اتفاق نحوین وجود ندارد.

ج) کلمه کذا غالباً به شکل معطوف علیه استعمال می‌شود، یعنی کذا دوم عطف بر اول می‌شود؛ مانند قول شاعر:

عد النفس نعمی بعد بؤساك ذاكرآ کذا وكذا لطفاً به نسي الجهد

عطية الهی را به نفس خود وعده بده بعد از حالت ناامیدی، در حالی که به خاطر داشته باشید تعداد زیادی لطف به او را.

در این شعر کذا معطوف علیه قرار گرفته است. ابن خروف عقیده دارد که جمله «کذا درهماً» بدون عطف و «کذا کذا درهماً» بدون حرف عطف از عرب ها شنیده نشده است، منظورش این است که اگر شنیده شده باشد به تقدیر حرف عطف معطوف است. ابن مالک گفته است: این ترکیب به ندرت شنیده شده است.

کلا

مرکبة عند ثعلب من كاف التشبيه ولا النافية، قال وإنما شددت لامها لتقوية المعنى، ولدفع توهم بقاء معنى الكلمتين، وعند غيره هي بسيطة.

وهي عند سيبويه والخليل والمبرد والزجاج وأكثر البصريين حرف معناه الردع والزجر، لا معنى لها عندهم إلا ذلك، حتى إنهم يجيزون أبدأ الوقف عليها، والابتداء بما بعدها، وحتى قال جماعة منهم: متى سمعت كلاً في سورة فاحكم بأنها مكية، لأن فيها معنى التهديد والوعيد، وأكثر ما نزل ذلك بمكة، لأن أكثر العتوكان بها، وفيه نظر، لأن لزوم المكية إنما يكون عن اختصاص العتو بها، لا عن غلبته، ثم لا تمتنع الإشارة إلى عتو سابق، ثم لا يظهر معنى الزجر في كلاً المسبوقه بنحو ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^١، ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^٢ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^٣ وقولهم المعنى: انته عن ترك الإيمان بالتصوير في أي صورة ما شاء الله، وبالبعث، وعن العجلة بالقرآن، تعسف، إذ لم يتقدم في الأولين حكاية نفي ذلك عن أحد، ولطول الفصل في الثالثة بين كلاً وذكر العجلة، وأيضاً فإن أول ما نزل خمس آيات من أول سورة العلق ثم نزل

١. الانفطار (٨٢) الآية ٨.

٢. المطففين (٨٣) الآية ٦.

٣. القيامة (٧٥) الآية ١٩.

﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾^١ فجاءت في افتتاح الكلام، والوارد منها في التنزيل ثلاثة وثلاثون موضعاً كلّها في النصف الأخير.

ورأى الكسائي وأبو حاتم ومن وافقهما أنّ معنى الردع والرجز ليس مستمراً فيها، فزادوا فيها معنى ثانياً يصح عليه أن يوقف دونها ويبتدأ بها، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى على ثلاثة أقوال، أحدها للكسائي ومتابعيه، قالوا: تكون بمعنى حقاً، والثاني لأبي حاتم ومتابعيه، قالوا: تكون بمعنى ألا الاستفتاحية، والثالث: للنضر بن شميل والفراء ومن وافقهما، قالوا: تكون حرف جواب بمنزلة إي ونعم، وحملوا عليه ﴿كَلَّا وَالْقَمَرِ﴾^٢ فقالوا: معناه إي والقمر.

وقول أبي حاتم عندي أولى من قولهما، لأنه أكثر اطراداً، فإن قول النضر لا يتأتى في آيتي المؤمنين والشعراء على ما سيأتي، وقول الكسائي لا يتأتى في نحو ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ﴾^٣، ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ﴾^٤، ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^٥ لأن أن تكسر بعد ألا الاستفتاحية، ولا تكسر بعد حقاً ولا بعدما كان بمعناها، ولأن تفسير حرف بحرف أولى من تفسير حرف باسم، وأما قول مكى إن «كَلَّا» على رأي الكسائي اسم إذا كانت بمعنى حقاً فبعيد، لأن اشتراك اللفظ بين الاسمية والحرفية قليل، ومخالف للأصل، ومحجج لتكلف دعوى علة لبنائها، وإلا فلم لا نؤنت ؟

وإذا صلح الموضع للردع ولغيره جاز الوقف عليها والابتداء بها على اختلاف التقديرين، والأرجح حملها على الردع لأنه الغالب فيها، وذلك نحو ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا * كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ﴾^٦، ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً

١. الملق (٩٦) الآية ٦.

٢. المدثر (٧٤) الآية ٣٢.

٣. المطففين (٨٣) الآية ١٨.

٤. المطففين (٨٣) الآية ٧.

٥. المطففين (٨٣) الآية ١٥.

٦. مريم (١٩) الآية ٧٨ و ٧٩.

لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ^١.

وقد تتعين للردع أو الاستفتاح نحو ﴿رَبِّ أَرْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ^٢﴾ لأنها لو كانت بمعنى حقاً لما كسرت همزة إن، ولو كانت بمعنى نعم لكانت للوعد بالرجوع لأنها بعد الطلب كما يقال «أكرم فلاناً» فتقول «نعم» ونحو ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ^٣﴾ وذلك لكسر إن، ولأن نعم بعد الخبر للتصديق.

وقد يمتنع كونها للزجر نحو ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشْرِ * كَلَّا وَالْقَمَرِ^٤﴾ إذ ليس قبلها ما يصح رده.

وقول الطبري وجماعة إنه لما نزل في عدد خزنة جهنم ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ^٥﴾ قال بعضهم: اكفوني اثنين وأنا أكفيكم سبعة عشر، فنزل «كلاً» زجراً له، قول متعسف، لأن الآية لم تتضمن ذلك.

تنبيه

قرىء ﴿كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ^٦﴾ بالتنوين: إما على أنه مصدر كل إذا أعيا، أي كلوا في دعواهم وانقطعوا، أو من الكل وهو الثقل، أي حملوا كلاً، وجوز الزمخشري كونه حرف الردع ونون كما في «سلاسلاً» وردّه أبو حيان بأن ذلك إنما صحّ في «سلاسلاً» لأنه اسم أصله التنوين فرجع به إلى أصله للتناسب، أو على لغة من

١. مريم (١٩) الآية ٨١ و ٨٢.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٩٩ و ١٠٠.

٣. الشعراء (٢٦) الآية ٦١ و ٦٢.

٤. المدثر (٧٤) الآية ٣١ و ٣٢.

٥. المدثر (٧٤) الآية ٣٠.

٦. مريم (١٩) الآية ٨٢.

یصرف ما لا ینصرف مطلقاً، أو بشرط كونه مفاعلاً أو مفاعیل، انتهى.

ولیس التوجیه منحصرأ عند الزمخشري في ذلك، بل جوز كون التنوين بدلاً من حرف الإطلاق المزید في رأس الآیة، ثم إنه وصل بنية الوقف، وجزم بهذا التوجیه في ﴿قَوَارِیراً﴾^۱ وفي قراءة بعضهم ﴿وَاللَّیْلِ إِذَا یَسْرِ﴾^۲ بالتنوين، وهذه القراءة مصححة لتأویله في کلاً، إذ الفعل لیس أصله التنوين.

کلاً

به فتح کاف و تشدید لام. بعضی این کلمه را مرکب از «کاف» تشبیه و لا نافیہ می‌دانند و تشدید «لام» هم به دو جهت است:

۱. تقویت معنا. ۲. دفع توهم معنای تشبیه از «کاف» و معنای نفی از لا.

این عقیده تغلب است، اما غیر او کلاً را کلمه بسیط می‌دانند. این کلمه نزد سیبویه، خلیل، مبرد، زجاج و اکثر بصریون، حرف است و فقط برای ردع و زجر آورده می‌شود تا بتوانند شخص را از عقیده‌اش برگردانند. لذا در هر کجا که کلمه کلاً در قرآن پیدا می‌شود وقف بر آن جایز است، چون معنای تام را افاده می‌دهد که همان ردع شخص باشد.

حتی عده‌ای گفته‌اند: در هر سوره که کلاً باشد دلیل بر مکی بودن آن سوره است، چون در لا برای معنای کلاً تهدید نهفته شده است و این مناسب دوران قبل از هجرت است که رسول مکرم با مردم مکه مواجه بودند و در مقابل سرکش‌ها و مشرکان به سر می‌بردند، ولی در این استنباط از چند جهت نظر داریم:

۱. این در صورتی صحیح است که سرکشی در مقابل رسول رحمت منحصر به

۱. الإنسان (۷۶) الآیة ۱۵.

۲. الفجر (۸۹) الآیة ۴.

دوران قبل از هجرت باشد، در حالی که بعد از هجرت هم بوده است.

۲. ممکن است در سوره‌های بعد از هجرت کلاً اشاره باشد به سرکش‌های قبل از

هجرت.

۳. کلمه کلاً در همه جا دلالت بر تهدید نمی‌کند، مثل آیه: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ * كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالْدِّينِ﴾ و آیه ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِّينٍ﴾ و آیه: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ * كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ در این آیات به قرینه جمله ما قبلش، دلالت بر زجر و ردع ندارد. بعضی گفته‌اند: کلاً در آیه اول دلالت می‌کند بر فعل امر (انتهیه)، ای: «انته عن ترك الايمان بالتصوير في اي سورة» و در آیه دوم کلاً دلالت دارد بر «انته عن ترك الايمان بالبعث» و در آیه سوم «انته عن ترك الايمان بالعجله»، ولی تحمل زحمت بلا فایده است، چون بدون این توجیهات معنا حاصل می‌شود و شأن نزول آیه اخیر این است که رسول الله ﷺ در هنگام نزول وحی، زبان به قرائت وحی حرکت می‌داد از ترس این که وحی فراموش شود. آن گاه آیه نازل شد: «لا تحرك...» و دلیل بر این که در این آیات، کلاً دلالت بر ردع نمی‌کند این است که در دو آیه اول از هیچ کس حکایت نشده است که مشرکان تصویر خداوند را در خلقت و این که خداوند روزی را برای عالمیان اقامه می‌کند نفی نمایند تا این که کلاً برای ردع آنها باشد. در آیه اخیر ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ فاصله زیادی با کلاً دارد و نمی‌تواند ردع آن باشد. دلیل دیگر این که در سوره علق بنابر قول اکثر برای اولین بار پنج آیه اول نازل گردیده و بعداً آیه کلاً نازل شد. پس در افتتاح کلام است و هیچ مناسبتی با ردع ندارد، چون مسبوق به آیاتی نیست که حکایت از اصرار مخاطبان بر امری داشته باشد.

در ۳۳ مورد از قرآن لفظ کلاً آمده است و تمام آنها در نصف آخر قرآن است. نظر

کسائی، ابوحاتم و موافقان ایشان بر این است که معنای ردع و زجر برای کلاً در این

موارد به طور دائم ثابت نیست و ناچار آنها باید معنای دیگری برای آن در نظر بگیرند تا معنای تامی را افاده دهد و وقف بر آن صحیح باشد و ابتدا کلام تامی باشد، آن گاه در تعیین آن معنا بر سه قول اختلاف کرده‌اند:

۱. قول کسانی که گفته است کَلَا به معنای «حقاً» است بنابراین این «حقاً» مفعول مطلق برای فعل محذوف است ای: «یحق حقاً» و در این صورت کَلَا جمله مستقلی خواهد بود.

۲. قول ابو حاتم و پیروانش که گفته‌اند: کَلَا به معنای الا استفهامیه است که بر اول جمله داخل می‌گردد.

۳. قول نصر بن شمیل، فراء و موافقانشان است که گفته‌اند: کَلَا به معنای جواب می‌آید به منزله بلی و نعم.

هم‌چنین گفته‌اند: در آیه ﴿كَلا وَالْقَمَرَ﴾ کَلَا به معنای ای (به کسر همزه) آمده است. به نظر من قول ابی حاتم بهتر از دو قول دیگر است زیرا این معنا شامل اکثر موارد آیاتی که کَلَا در آن ذکر شده است می‌شود و قول نصر که کَلَا به معنای جواب باشد در دو آیه قبلی (سوره مؤمنین ۹۹ و سوره شعراء آیه ۲) ممکن نیست. و اما قول کسانی در این آیاتی که ذکر می‌شود امکان ندارد: ﴿كَلا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ﴾ و ﴿كَلا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينَ﴾ و ﴿كَلا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَجُولُونَ﴾ در این آیات ان بعد از کَلَا مکسور آمده است، در حالی که بعد از الا استفتاحیه می‌تواند مکسور و بعد از «حقاً» و آنچه بدین معناست نمی‌تواند مکسور باشد.

دلیل دیگر بر قول ابی حاتم این‌که کَلَا حرف است و الا استفتاحیه هم حرف می‌باشد و تفسیر حرف به حرف اولی است از تفسیر حرف به اسم (حقاً)، البته بنابر قول کسانی. اما قول مکی که گفته است: بنابر قول کسانی کَلَا اسم است هر زمان که به معنای حقاً باشد، پس تفسیر اسم به اسم می‌باشد. این قول بعید به نظر می‌رسد، زیرا

در این صورت لازم می آید که یک کلمه (کَلَا) مشترک باشد بین اسم و حرف و مخالف با اصل است (اما این اشتراک در موارد کثیری از کلمات فراوانی ذکر شد، مثل: علا، خلا، حاشا و ان. پس باید توجه داشت). دلیل دیگر بر مردود بودن قول مکی این که اگر کَلَا اسم باشد مبنی خواهد بود، چون تنوین قبول نمی کند. پس هر دو باید برای علت بنای آن در جست جو باشیم، به خلاف این که حرف باشد که علت برای مبنی بودن نیاز ندارد، چون اصل در حرف، بنا و در اسم اعراب است. این بحث هایی که گفته شد زمانی در باره کَلَا می آید که معنای ردع و زجر از آن استفاده نشود، و گرنه وقف بر کَلَا جایز خواهد بود و نیز ابتدای به کَلَا می شود، چون جمله تامی است، پس کَلَا ممکن است به معنای ردع باشد و ممکن است برای معنای دیگر تقدیر گرفته شود. بعضی از موارد ممکن است تقدیر هر یک از معانی ردع و استفتاح و در این موارد از جح حمل بر ردع است، چون این معنا در این لفظ غلبه دارد مثل: ﴿أَطْلَعَ الْغَيْبُ أَمْ أَتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا * كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ﴾ و همچنین آیه: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ﴾.

در این دو آیه هر یک از دو معنای ذکر شد. ممکن است، ولی حمل بر ردع و زجر می شود و در بعضی موارد کَلَا متعین در معنای ردع یا استفتاح است: مثل: ﴿رَبِّ أَرْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ﴾ در این آیه ممکن نیست کَلَا به معنای حقاً باشد، چون در این صورت همزه ان کسره داده نمی شد و به معنای نعم هم نیست، زیرا در این صورت نعم وعده به مراجعت می شود، چون نعم بعد از طلب برای وعده است چنان چه گفته می شود: «اکرم فلانا» در جواب می گویی: نعم و در آیه: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ قال کَلَا ان معی ربی «کَلَا نمی تواند به معنای حقاً و نعم باشد، زیرا ان مکسور است. پس اگر حقاً و نعم بعد از جمله خبر باشد تصدیق آن است و در این جا نمی تواند تصدیق قول اصحاب حضرت موسی باشد. پس در این جا

معنی ردع از کلاً اراده شده است.

و قسم دیگر این که معنای ردع و زجر از کلاً ممتنع است؛ مثل آیه: ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ * كَلَّا وَالْقَمَرِ﴾ در این آیه قبل از کلاً چیزی ذکر نشده تا کلاً ردع از آن باشد. تفسیر مجمع‌البیان نقل کرده است که هنگام نزول آیه: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ ابو جهل به قریش گفت: «ثكلتکم امهاتکم» آیا نمی‌شنوید که ابن ابی کبشه (حضرت رسول ﷺ) می‌گوید: خزنه جهنم نوزده نفر می‌باشند. ابوالاسد جهمی گفت: من هفده نفر آن را کفایت می‌کنم و شما دو نفر آنها را کفایت کنید. این آیه قبل از کلاً به فاصله چند آیه ذکر شده است. طبری گفته است: خداوند برای ردع قول آنها آیه: ﴿كَلَّا وَالْقَمَرِ﴾ را نازل گردانید، اما این قول اولاً، زحمت بی‌فائده‌ای است و ثانیاً، شأن نزول و تأویل آیه به نحوی که روایت شده، غیر منصوص در آیه است و شاید مراد و شأن نزول چیز دیگر باشد.

یک تنبیه

در آیه: ﴿كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ﴾ بعضی کلاً را به فتح و تنوین قرائت کرده‌اند. بنابراین احتمال دارد کلاً مصدر باشد از «كَلَّ يَكُلُّ كَلًّا» و مفعول مطلق از فعل محذوف است، ای: «كَلُّوا كَلًّا فِي دَعْوَاهُمْ» در این صورت امکان دارد که به معنای خستگی آمده باشد، یعنی کفار مرا خسته و عاجز کردند. احتمال دیگر این که به معنای ثقل و سنگینی باشد. پس مفعول به برای فعل مقدر است ای: «حَمَلُوا ثِقَلًا». و زمخشری احتمال سومی مطرح کرده است که کلاً حرف ردع است و تنوین در آخرش عوض از الف اطلاق است که در آخر کلاً موجود می‌باشد. همان‌طوری که در سلاسل به جای «الف» تنوین آمده است با این که اسم غیر متصرف است، ولی ابو حیان قول زمخشری را رد کرده است، به این دلیل که سلاسل اسم است و اصل در اسم تنوین است و در

این جا به اصل خود برگشته است، یا این که بنا بر قول آنهایی آمده است که غیر منصرف را تنوین می دهند و یا بر لغت آنهایی است که جواز تنوین غیر منصرف را مشروط به وزن مفاعل و مفاعیل می دانند و چون سلاسل بر وزن مفاعل است تنوین گرفته است. پایان کلام ابو حیان.

اما توجیه سلاسل در نزد زمخشری منحصر نیست به آنچه ابو حیان آورده است، بلکه جایز دانسته است که بدل از حرف «الف» اطلاق باشد که در رأس آیه اضافه می شود و مراد از رأس آیه آخرش می باشد، یعنی سلاسل که در آخر آیه است فتحه داده می شود و از اشباع فتحه الف تولید می شود، همان طوری که کسره و ضمه اگر اشباع شود «یاء» و «واو» تولید می گردد و این نوع تنوین ترنم نامیده می شود و در کلمه قواریر، که بنابر قرائت بعضی، با تنوین آمده است. زمخشری به همین توجیه جزم پیدا کرده است. هم چنین در آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ» بعضی فعل مضارع «يَسْرِ» را با تنوین قرائت کرده اند «يسر». زمخشری گفته است: تنوین عوض از «یاء» است، چون در اصل «يسير» بوده و «یاء» لام الفعل ساقط گردید و عوض آن تنوین در آخرش آمد و این قرائت در این جا با تأویلی که زمخشری کرده، مصحح توجیه او فقط در کلا می باشد، چون فعل در اصل قبول تنوین نمی کند، مثل کلاً که حرف است و در اصل تنوین قبول نمی کند.

كَأَنَّ

حرف مرکب عند اکثرهم، حتی ادّعی ابن هشام وابن الخباز الإجماع علیه، ولیس كذلك، قالوا: والأصل في «كَأَنَّ زَيْدًا أَسَدٌ» إن زَيْدًا كَأَسَدٍ، ثم قدم حرف التشبيه اهتماماً به، ففتحت همزة أن لدخول الجار عليه، ثم قال الزجاج وابن جني: ما بعد الكاف جرّ بها.

قال ابن جني: وهي حرف لا يتعلق بشيء، لمفارقته الموضع الذي تتعلق فيه بالاستقرار، ولا يقدر له عامل غيره، لتمام الكلام بدونه، ولا هو زائد، لإفادته التشبيه. وليس قوله بأبعد من قول أبي الحسن: إن كاف التشبيه لا تتعلق دائماً بشيء. ولما رأى الزجاج أن الجارّ غير الزائد حقه التعلق قدر الكاف هنا اسماً بمنزلة مثل، فلزمه أن يقدر له موضعاً، فقدّره مبتدأ، فاضطر إلى أن قدر له خبراً لم ينطق به قطّ، ولا المعنى مفتقر إليه، فقال: معنى «كأنّ زيداً أخوك» مثل أخوة زيد إياك كائن. وقال الأكثرون: لا موضع لأنّ وما بعدها، لأن الكاف وأنّ صاراً بالتركيب كلمة واحدة، وفيه نظر، لأن ذلك في التركيب الوضعي، لا في التركيب الطارئ في حال التركيب الإسنادي.

والمخلص عندي من الإشكال أن يدعى أنها بسيطة، وهو قول بعضهم. وفي شرح الإيضاح لابن الخباز: ذهب جماعة إلى أن فتح همزتها لطول الحرف بالتركيب، لا لأنها معمولة للكاف كما قال أبو الفتح، وإلا لكان الكلام غير تام، والإجماع على أنه تامّ، انتهى. وقد مضى أن الزجاج يراه ناقصاً. وذكروا لكأنّ أربعة معان:

أحدها: - وهو الغالب عليها، والمتفق عليه - التشبيه، وهذا المعنى أطلقه الجمهور لكأنّ، وزعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسيّ أنه لا يكون إلا إذا كان خبرها اسماً جامداً نحو «كأن زيداً اسد» بخلاف «كأنّ زيداً قائم، أو في الدار، أو عندك، أو يقوم» فإنها في ذلك كله للظنّ.

والثاني: الشك والظن، وذلك فيما ذكرنا، وحمل ابن الأنباري عليه «كأنّك بالشتاء مقبل» أي أظنه مقبلاً.

والثالث: التحقيق، ذكره الكوفيون والزجاج، وأنشدوا عليه:

فأصبح بطن مكّة مقشعراً كأنّ الأرض ليس بها هشام

أي لأن الأرض، إذ لا يكون تشبيهاً، لأنه ليس في الأرض حقيقة.

فإن قيل، فإذا كانت للتحقيق فمن أين جاء معنى التعليل؟

قلت: من جهة أن الكلام معها في المعنى جواب عن سؤال عن العلة مقدر، ومثله

﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^١.

وأجيب بأمور: أحدها: أن المراد بالظرفية الكون في بطنها، لا الكون على ظهرها،

فالمعنى أنه كان ينبغي ألا يقشعر بطن مكة مع دفن هشام فيه، لأنه لها كالغيث.

الثاني: أنه يحتمل أن هشاماً قد خلف من يسد مسده، فكأنه لم يمت.

الثالث: أن الكاف للتعليل، وأنّ للتوكيد، فهما كلمتان لا كلمة، ونظيره ﴿وَيَكَاَنَّهُ لَا

يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^٢ أي أعجب لعدم فلاح الكافرين.

والرابع: التقريب، قاله الكوفيون، وحملوا عليه «كأنك بالشتاء مقبل» و«كأنك

بالفرج آت» و«كأنك بالدنيا لم تكن وبالأخرة لم تزل» وقول الحريري:

كأنني بك تنحط (إلى اللحد وتنغط)

وقد اختلف في إعراب ذلك، فقال الفارسي: الكاف حرف خطاب، والباء زائدة في

اسم كأن، وقال بعضهم: الكاف اسم كأن، وفي المثال الأول حذف مضاف، أي كأن

زمانك مقبل بالشتاء، ولا حذف في «كأنك بالدنيا لم تكن» بل الجملة الفعلية خبر،

والباء بمعنى في، وهي متعلقة بتكن، وفاعل تكن ضمير الخاطب، وقال ابن عصفور:

الكاف والياء في كأنك وكأني زائدتان كافتان لكأن عن العمل كما تكفها ما، والباء زائدة

في المبتدأ، وقال ابن عمرو: المتصل بكأن اسمها، والظرف خبرها، والجملة بعده

حال، بدليل قولهم «كأنك بالشمس وقد طلعت» بالواو، ورواية بعضهم «ولم تكن، ولم

تزل» بالواو، وهذه الحال متممة لمعنى الكلام كالحال في قوله تعالى ﴿فَمَا لَهُمْ عَنْ

١. الحج (٢٢) الآية ١.

٢. القصص (٢٨) الآية ٨٢.

التَّذْكِرَةُ مُعْرِضِينَ^۱ وكحتی وما بعدها فی قولك «مازلت بزیّد حتی فعل» وقال المطرزی: الأصل كَأَنِّي أَبْصِرُكَ تَنْحَطُّ، وكَأَنِّي أَبْصِرُ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ، ثم حذف الفعل وزیدت الباء.

مسألة

زعم قوم أن كَأَنَّ قد تنصب الجزئين، وأنشدوا:

كَأَنَّ أَذْنِيه إِذَا تَشَوَّفَا قَادِمَةً أَوْ قَلَمًا مُحَرَّفَا

فقیل: الخبر محذوف، أي يحكيان، وقيل: إنما الرواية «تخال أذنيه» وقيل: الرواية «قادمًا أو قلمًا محرفًا» بألفات غير منونة، على أن الأسماء مثناة، وحذفت النون للضرورة، وقيل: أخطأ قائله، وهو أبو نخيلة، وقد أنشده بحضرة الرشيد فليحنه أبو عمرو والأصمعي، وهذا وهم، فإن أبا عمرو توفي قبل الرشيد.

كَأَنَّ

حرف است. مرکب از «کاف» تشبیه و انّ (مکسوره) در نزد اکثر نحویین تا جایی که ابن هشام و ابن خباز ادعای اجماع کرده‌اند. اما تحقق اجماع مسلم نیست. گفته‌اند: اصل در «كَأَنَّ زَيْدًا أَسَدٌ» «ان زیداً کالأسد» بوده و کاف تشبیه به دلیل اهتمام به تشبیه بر اول جمله داخل شده است تا از ابتدا تشبیه مفهوم شود و بعد از دخول کاف همزه انّ مفتوح گردیده و ما بعد از کاف (مجموع جمله در ان زیداً أسد) محلاً مجرور است، ولی اسم و خبر آن بر اعراب نصب و جر باقی هستند. ابن جنی گفته: «کاف» حرف است، اما به چیزی تعلق نمی‌گیرد به جهت این‌که از موضع خود جدا شده است، چون

موضع کاف دخول بر مشبه به است و در آن صورت متعلق به «استقر» بوده است. برای کاف عاملی دیگر غیر از استقرار در نظر گرفته نمی شود، زیرا کلام بدون آن تمام است و نیز امکان ندارد که در مثل کان زید اسداً کاف زاید باشد زیرا افاده تشبیه می کند، اما قول ابن جنی بعیدتر از قول ابی الحسن اخفش نیست که گفته است: کاف تشبیه هیچ وقت به چیزی تعلق نمی گیرد. پس هر دو قول بعید است. اما زجاج چون عقیده دارد که حرف جرّ غیر زاید باید به عاملی تعلق گیرد، لذا در کاف کان که به چیزی تعلق نگرفته گفته است: کاف اسم است، نه حرف و در موضع ابتدا است، چون به جای مثل آمده و باید برای کاف خبری در تقدیر گرفته شود که هیچ گاه به آن تلفظ نشده است و هیچ وقت معنای جمله به آن احتیاج ندارد. لذا در توجیه قول خود گفته است: معنای جمله «كَانَ زَيْدًا أَخَوَكُ»، جمله «مِثْلُ اخوةٍ زَيْدٍ أَيْكَ ثَابِتٌ اسْتُ» در این توجیه مثل به جای «کاف» کان است و مبتدا و خبر مقدر (کاف و کائن) هیچ گاه به آن تلفظ نشده است. در مقابل آنهایی که ما بعد «کاف» را محلاً مجرور می دانند، قول دیگر است که جمله ما بعد «کاف» محلی از اعراب ندارد و اکثر نحوین بر همین قول می باشند، چون بعد از ترکیب با اِنَّ به منزله کلمه واحده است. البته باید توجه داشت که ترکیب دو کلمه با هم بر دو نوع است:

قسم اول: بعد از ترکیب معنای هر یک از آنها فراموش می شود و برای معنای دیگر وضع می گردد و به این، ترکیب وضعی گفته می شود؛ مثل: «بَعْلَبُكَ».

قسم دوم: بعد از ترکیب، اصل دو کلمه لحاظ می گردد و به این، ترکیب ظاهری «عارضی» گفته می شود و حکم ترکیب اسنادی را دارد؛ مثل: «عَبْدُ اللَّهِ» که مضاف و مضاف الیه است.

بنابراین ترکیب «کاف» یا اِنَّ از قسم دوم است، لذا باید کلمه اول در جمله بعدش عمل کند، چون معنای «کاف» به حال خود باقی است، اما قائلان به ترکیب، آن را از

قسم اول می‌دانند. پس «کاف» عمل نمی‌کند. مبنای مصنف این است که کانّ بسیط است، نه مرکب. ابن خباز در کتاب شرح ایضاح گفته است: جماعتی عقیده دارند که کانّ مرکب از «کاف» و انّ می‌باشد و ان مکسوره بعد از دخول «کاف» مفتوح می‌گردد، نه به سبب این که ان و صله‌اش مجرور به «کاف» می‌شود؛ چنان چه ابوالفتح گفته است، بلکه فتح آن به دلیل طولانی شدن مرکب است و کسره ثقیل بوده و به فتحه تبدیل شده است. اگر به جهت عمل کردن «کاف» بود باید کلام غیر تام باشد و اجماع بر این است که کلام تامی است و قبلاً از زجاج گذشت که گفته بود کلام ناقص است. نحویون برای کانّ چهار معنا ذکر کرده‌اند:

۱. تشبیه و غالباً در همین معنا استفاده می‌شود. اجماع نحویون همین اعتقاد را دارند و جمهور آنها نیز به طور مطلق همین معنا را برای کان ذکر کرده‌اند، اما پسر سید بطیموسی و عده‌ای دیگر گمان کرده‌اند که افاده این معنا در صورتی است که خبرش جامد باشد؛ مثل: «کان زیداً اسداً» به خلاف «کان زید قائم» یا «کان زید فی الدار» و یا «عندک» و یا «يقوم» که گفته است، در همه این موارد کانّ برای ظن و گمان می‌آید.
۲. شک و ظن. این معنا در زمانی است که خبرش اسم جامد نباشد؛ چنان چه در مثال ذکر شد.

ابن انبازی، قول شاعر «کأنّك بالشتاء مقبل» را حمل بر همین معنا کرده است، ای: «اظنّه مقبلاً».

۳. تحقیق، مرادف با انّ. این معنا را کوفیون و زجاج ذکر کرده‌اند و استدلال به قول شاعر نموده‌اند:

فأصبح بطن مكة مقشعراً كأنّ الأرض ليس بها هشام

صبح کرد در وادی مکه در زیر زمین در حالی که زمین لرزنده بود گویا در زمین هشامی نبود. در این شعر کوفیون گفته‌اند: کانّ به معنای انّ است، ای: «انّ ارض»، زیرا مراد شاعر

تشبیه نیست، چون هشام حقیقتاً در روی زمین نبوده است، نه این که شبیه به نبودن در روی زمین است و اگر گفته شود که در این صورت معنای علیت از کجا استفاده می شود (علت لرزش زمین در صورتی که هشام در روی زمین نبوده)، در جواب گفته می شود: کان با اسم و خبرش جواب از سؤال مقدر است و سؤال مقدر از علت لرزش زمین است و جمله «کان الارض لیس بها هشام» می فهماند که هشام در روی زمین نیست و در زیر زمین دفن شده و از عظمت او زمین می لرزد. آیه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ جواب سؤال مقدر است، ای: «لَأَيِّ شَيْءٍ تَتَّقِي»، برای چه چیز پرهیز کنیم. جواب این سؤال «ان زلزلة الساعة شيء عظيم» است. اما آنهایی که معنای تحقیق را برای کان قبول ندارند از شعر به چند وجه جواب داده اند:

اول: مراد از «کان الارض لیس بها هشام» ضمیر بها به «بطن ارض» برمی گردد، یعنی گویا زمینی که هشام در آن خوابیده زمینی است که هشام در آن جا خوابیده است. بنابر این کان برای تشبیه این دو زمین به هم دیگر است و چون وجود هشام به سبب این که مثل باران رحمت است، باید لرزش را از زمین برمی داشت مثل زمینی است که هشام در آن نیست.

دوم: به وسیله کان زمینی که حقیقتاً خالی از هشام است تشبیه شود به زمینی که خالی از هشام نیست به جهت این که جانشین برای خود گرفته باشد. پس گویا هشام زنده است و نفعش حاصل است.

در نتیجه، زمینی که هشام در آن وجود دارد گویا مثل زمینی است که هشام در آن وجود ندارد.

سوم: کان در این شعر مرکب از «کاف» علت و ان تأکیدیه است، همان طوری که در آیه ﴿وَيَكَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ وی اسم فعل است به معنای اعجب، و «کاف» برای

علت و ان تأکید است، پس معنای شعر «لان الارض لیس بها هشام» است.

۴. تقریب خبر به اسم است، مرادف با معنای کاد. این معنا را کوفیون گفته‌اند و

مثال‌های زیر را حمل بر این معنا کرده‌اند:

۱. «كَانَكَ بالشتاء مقبل». ۲. «كَانَكَ بالفرج آت». ۳. «كَانَكَ بالدنيا لم یكن». ۴. «كَانَكَ

بالآخرة لم تزل». در اعراب این مثال‌ها پنج قول وجود دارد:

الف) قول فارسی که گفته است: کاف در **كَانَكَ** خطاب است و «باء» در بالشتاء زاید

می‌باشد. پس «والشتاء» اسم و «مقبل» خبر است یعنی: «قربك زمان اقبال الشتاء».

ب) «کاف» ضمیر و اسم کان است و در مثال اول مضاف حذف شده و مضاف الیه

(کاف) باقی مانده است، ای: «کان زمانك مقبل بالشتاء» و در مثال «كَانَكَ بالدنيا» چیزی

حذف نشده است. پس «کاف» ضمیر و اسم کان است و «جمله لم تکن» خبرش

می‌باشد و «باء» بالدنيا به معنای فی و متعلق به «تکن» و فاعل «تکن» ضمیر خطاب

(أنت) است.

ج) ابن عصفور گفته است: «کاف» در **كَانَكَ** و «ياء» در **كَانِي**، کافه‌اند که **کان** را از عمل

باز می‌دارند، نظیر ما کافه (کائما) و تقدیر: «كَانَ بالشاء مقبل وکانما بالدنيا لم تکن» در

این توجیه «الشتاء» مبتدا می‌شود و «باء» زاید داخل بر آن شده است؛ مثل «یحسبك

درهم» و خبر مبتدا، اسم یا جمله بعدش خواهد بود.

د) ابن عمرون گفته است: ضمیر متصلی به **کان** اسم و ظرف (بالشتاء) خبرش

می‌باشد و مقبل خبر مبتدای محذوف، ای «هو مقبل» جمله حالیه است. دلیل این

ترکیب، جمله: «کانك بالشمس و قد طلعت» می‌باشد که توجیهش مثل «كَانَكَ بالشتاء

مقبل» است. دلیل بر حال بودن جمله بعدش «واو» است. برخی مثال سوم و چهارم را

با «واو» روایت کرده‌اند: «كَانَكَ بالدنيا ولم تکن» و «ولم تزل» و این روایت مؤید قول

ابن عمرون است.

باید دانست که جمله حالیه در مثال‌های مذکور متمم معنای کلام است؛ مثل آیه: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِيرَةِ مُغْرِضِينَ﴾ که «معرضین» حال و متمم کلام است که بدون حال معنای کلام فهمیده نمی‌شود و مثل «مازلت بزید حتی فعل» که «حتی فعل» متمم کلام است.

ها) مطریزی (ناصر بن ابی المکارم فقیه حنفی معتزلی) در جمله «کانی بک تنحط بالدنیا لم تکن» گفته است: در اصل «کانی ابصرک تنحط و کانی ابصر الدنیا لم تکن» بوده و فعل «ابصر» حذف شده و باء زایده بر مفعولش داخل گردیده است.

یک مسئله

گروهی اعتقاد دارند، کَانَ اسم و خبرش را نصب می‌دهد و برای ادعای خود به این شعر استناد کرده‌اند:

كَأَنَّ أذْنِيهِ إِذَا تَشَوَّفَا قَادِمَةً أَوْ قَلَمًا مُحَرَّفَا

گویا دو گوش آن اسب هنگامی که دست‌ها را به جلو برده است مانند بال مرغ است. در این شعر کَانَ اسم خود (اذنیه) و خبرش (قادمه) را نصب داده است. برخی جواب داده‌اند: خبر کان جمله محذوف (یحکیان) است. بعضی این شعر را «تخال اذنیه...» روایت کرده‌اند که در این صورت از بحث خارج است. «اذنیه» و «قادمه» دو مفعول «تخال» هستند، چون افعال قلوب مبتدا و خبر را به منزله دو مفعول خود قرار می‌دهند و نیز گفته شده است: روایت در شعر در بیت دوم «قادمتا أَوْ قَلَمًا مُحَرَّفَا» با «الف» تشبیه بدون تنوین بنابر این که تشبیه باشند که نون تشبیه به دلیل ضرورت شعری حذف شده باشد. بنابر این اسم کَانَ «قادمتا» مرفوع است به الف. جواب چهارم این که گوینده شعر (ابونخيله) اشتباه کرده است که «قادمتا» را به نصب خوانده و لذا هنگامی که شعر در نزد هارون الرشید خوانده شد، ابو عمرو و اصمعی انشاد کننده را به غلط

نسبت دادند، ولی این نقل صحیح نیست، زیرا ابو عمرو قبل از هارون الرشید فوت کرده بود.

کَلَّ

اسم موضوع لاستغراق أفراد المنکّر، نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^١ والمعرّف المجموع نحو ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾^٢ وأجزاء المفرد المعرف نحو «كَلَّ زید حسن» فإذا قلت «أكلت کَلَّ رغیف لزید» کانت لعموم الأفراد، فإن أضفت الرغیف إلى زید صارت لعموم أجزاء فرد واحد.

ومن هنا وجب - فی قراءة غیر أبي عمرو وابن ذکوان «کذلک یطیع الله علی کَلَّ قلب متکبر جبار» بترك تنوین قلب - تقدیر کل بعد قلب لیعمّ أفراد القلوب کما عم أجزاء القلب.

وترد کل - باعتبار کل واحد مما قبلها وما بعدها - علی ثلاثة أوجه.

فأما أوجهها باعتبار ما قبلها.

فأحدها: أن تكون نعتاً لنكرة أو معرفة، فتدل علی کماله، وتجب إضافتها إلى اسم ظاهر مماثل لفظاً ومعنی، نحو «أطعمنا شاة کَلَّ شاة» وقوله:

وَإِنَّ الَّذِي جَاءَتْ بِفُلْجٍ دَمَاؤُهُمْ هُم الْقَوْمُ كَلَّ الْقَوْمُ يَا أُمَّ خَالِدٍ

والثاني: أن تكون توكيداً لمعرفة، قال الأخفش والكوفيون: أو لنكرة محدودة، وعليهما ففائدتها العموم، وتجب إضافتها إلى اسم مضمّر راجع إلى المؤکد نحو ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾^٣ قال ابن مالک: وقد یخلفه الظاهر كقوله:

١. آل عمران (٣) الآية ١٨٥.

٢. مريم (١٩) الآية ٩٥.

٣. ص (٣٨) الآية ٧٣.

كم قد ذكرت لك لو أجزى بذكركم
يا أشبه الناس كلّ الناس بالقمر
وخالفه أبو حيان، وزعم أن «كل» في البيت نعت مثلها في «أطعمنا شاة كل شاة»
وليست تأكيداً، وليس قوله بشيء، لأن التي ينعت بها دالة على الكمال، لا على عموم
الأفراد.

ومن تأكيد النكرة بها قوله:

نلبث حولاً كاملاً كلّه
لا نلتقي إلا على منهج
وأجاز الفراء والزمخشري أن نقطع «كل» المؤكد بها عن الإضافة لفظاً تمسكاً
بقراءة بعضهم ﴿إِنَّا كُلُّ فِيهَا﴾^١ وخرجها ابن مالك على أن «كلاً» حال من ضمير
الظرف، وفيه ضعف من وجهين: تقديم الحال على عامله الظرف، وقطع كل عن
الإضافة لفظاً وتقديراً لتصير نكرة فيصح كونه حالاً، والأجود أن تقدر كلاً بدلاً من اسم
إنّ، وإنما جاز إبدال الظاهر من ضمير الحاضر بدل كل لأنه مفيد للاحاطة مثل «قمتم
ثلاثتكم».

والثالث: ألا تكون تابعة، بل تالية للعوامل، فتقع مضافة إلى الظاهر نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ
بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾^٢ وغير مضافة نحو ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ﴾^٣.

وأما أوجهها الثلاثة التي باعتبار ما بعدها فقد مضت الإشارة إليها:

الأول: أن تضاف إلى الظاهر، وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو «أكرمت
كلّ بني تميم».

والثاني: أن تضاف إلى ضمير محذوف، ومقتضى كلام النحويين أن حكمها كالتى
قبلها، ووجهه أنهما سيان في امتناع التأكيد بهما، وفي تذكرة أبي الفتح أن تقديم كل

١. غافر (٤٠) الآية ٤٨.

٢. المدثر (٧٤) الآية ٣٨.

٣. الفرقان (٢٥) الآية ٣٩.

في قوله تعالى ﴿كُلًّا هَدَيْنَا﴾^١ أحسن من تأخيرها، لأن التقدير كلهم، فلو أخرت لبشرت العامل مع أنها في المعنى منزلة منزلة ما لا يباشره، فلما قدمت أشبهت المرتفعة بالابتداء في أن كلا منهما لم يسبقها عامل في اللفظ.

الثالث: أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به، وحكمها أن لا يعمل فيها غالباً إلا الابتداء، نحو ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ﴾^٢ فيمن رفع كلاً، ونحو ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ﴾^٣ لأن الابتداء عامل معنوي، ومن القليل قوله:

يميد إذا مادت عليه دلاؤهم فيصدر عنه كلها وهو ناهل
ولا يجب أن يكون منه قول علي رضي الله عنه:
فلما نبينا الهدى كان كلنا على طاعة الرحمن والحق والتقى
بل الأولى تقدير كان شأنية.

فصل

واعلم أن لفظ «كل» حكمه الإفراد والتذكير، وأن معناها بحسب ما تضاف إليه، فإن كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها، فلذلك جاء الضمير:

أ) مفرداً مذكراً في نحو ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾^٤، ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾^٥
وقول أبي بكر وكعب وليد رضي الله عنهم:
كل امرئ مصبح في أهله والموت أدنى من شراك نعله

١. الأنعام (٦) الآية ٨٤.

٢. آل عمران (٣) الآية ١٥٤.

٣. مريم (١٩) الآية ٩٥.

٤. القمر (٥٤) الآية ٥٢.

٥. الإسراء (١٧) الآية ١٣.

كلّ ابن أنثى وإن طالت سلامته يوماً على آلة حدباء محمول
ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل
وقول السموءل:

إذا المرء لم يندس من اللّوم عرضه فكُلّ رداء يرتديه جميل
ب) ومفرداً مؤنثاً في قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^١، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^٢.

ج) ومثنى في قول الفرزدق:
وكلّ رفيقي كلّ رحل - وإن هما تعاطى القنا قوماهما - أخوان
وهذا البيت من المشكلات لفظاً ومعنى وإعراباً، فلنشرحه:
قوله «كل رحل» كل هذه زائدة، وعكسه حذفها في قوله تعالى ﴿عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكَبَّرٌ جَبَّارٌ﴾^٣ فيمن أضاف، ورحل: بالحاء المهملة، وتعاطى: أصله «تعاطيا» فحذف لامه للضرورة، وعكسه إثبات اللام للضرورة فيمن قال:

لها متنتان خطاتا كما أكب على ساعديه النمر
إذا قيل: إن «خطاتا» فعل وفاعل، و الألف من «تعاطى» لأم الفعل، ووحد الضمير لأن الرفيقين ليس باثنين معينين، بل هما كثير كقوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾^٤ ثم حمل على اللفظ، إذ قال «هما أخوان» كما قيل ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾^٥ وجملة «هما أخوان» خبر كل، وقوله «قوما» إمّا بدل من الفنا لأن قومهما من

١. المدثر (٧٤) الآية ٣٨.

٢. آل عمران (٣) الآية ١٨٥.

٣. غافر (٤٠) الآية ٣٥.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ٩.

٥. الحجرات (٤٩) الآية ٩.

سببهما إذ معناها تقاومهما، فحذفت الزوائد، فهو بدل اشتمال، أو مفعول لأجله، أي تعاطيا القنا لمقاومة كل منهما الآخر، أو مفعول مطلق من باب ﴿صُنِعَ اللَّهُ﴾^١ لأن تعاطي القنا يدل على تقاومهما.

ومعنى البيت أن كل الرفقاء في السفر إذا استقروا رفيقين فهما كالأخوين لاجتماعهما في السفر والصحبة، وإن تعاطى كل واحد منهما مغالبة الآخر.

ومجموعاً مذكراً في قوله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^٢ وقول لبید:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهة تصفرّ منها الأنامل
ومؤثناً في قول الآخر:

وكل مصيبات الزمان وجدتها سوى فرقة الأحباب هينة الخطب
ويروى:

وكل مصيبات تصيب فإنها

وعلى هذا الرواية فالبيت مما نحن فيه.

وهذا الذي ذكرناه - من وجوب مراعاة المعنى مع النكرة - نصّ عليه ابن مالك، وردّه أبو حيان بقول عنتره:

جادت عليه كلّ عين ثرة فتركّن كلّ حديقة كالذرهم

فقال «تركّن» ولم يقل تركت، فدل على جواز «كلّ رجل قائم، وقائمون».

والذي يظهر لي خلاف قولهما، وأن المضافة إلى المفرد إن أريد نسبة الحكم إلى كل واحد وجب الإفراد نحو «كلّ رجل يشبعه رغيف» أو إلى المجموع وجب الجمع كبيت عنتره، فإنّ المراد أن كل فرد من الأعين جاد، وأن مجموع الأعين تركن، وعلى

١. النمل (٢٧) الآية ٨٨.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٥٣.

هذا فتقول «جاد عليّ كلّ محسن فأغناني» أو «فأغنوني» بحسب المعنى الذي تريده.
وربما جمع الضمير مع إرادة الحكم على كل واحد، كقوله:

..... من كل كوماء كثيرات الوبر

وعليه أجاز ابن عصفور في قوله:

وما كلّ ذي لبّ بمؤتيك نصحه وما كلّ مؤت نصحه بليب

أن يكون «مؤتيك» جمعاً حذف نونه للإضافة، ويحتمل ذلك قول فاطمة الخزاعية تبكى أخواتها:

إخوتي لا تبعدوا أبداً وبلى والله قد بعدوا

كلّ ما حيّ وإن أمروا وارد الحوض الذي وردوا

وذلك في قولها «أمروا» فأما قولها وردوا فالضمير لإخوتها، هذا إن حملت الحيّ على نقيض الميت وهو ظاهر، فإن حملته على مرادف القبيلة فالجمع في «أمروا» واجب مثله في «كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»^١ وليس من ذلك «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ»^٢ لأن القرآن لا يخرج على الشاذ، وإنما الجمع باعتبار معنى الأمة، ونظيره الجمع في قوله تعالى «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ»^٣ ومثل ذلك قوله تعالى «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ»^٤ فليس الضامر مفرداً في المعنى لأنه قسيم الجمع وهو «رجالاً»^٥ بل هو اسم جمع كالجامل والباقر، أو صفة لجمع محذوف أي كل نوع ضامر، ونظيره «وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ»^٦ فإن «كافرٍ» نعت لمحذوف مفرد لفظاً

١. المؤمنون (٢٣) الآية ٥٣.

٢. غافر (٤٠) الآية ٥.

٣. آل عمران (٣) الآية ١١٣.

٤. الحج (٢٢) الآية ٢٧.

٥. الحج (٢٢) الآية ٢٧.

٦. البقرة (٢) الآية ٤١.

مجموع معنی آی اول فریق کافر، ولو لا ذلك لم يقل ﴿كَافِرٍ﴾ بالافراد.
 وأشكل من الآيتين قوله تعالى ﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ﴾ * لا يَسْمَعُونَ^١ ولو
 ظفر بها أبو حيان لم يعدل إلى الاعتراض ببيت عنتره.
 والجواب عنها أن جملة ﴿لا يَسْمَعُونَ﴾ مستأنفة أخبر بها عن حال المسترقين، لا
 صفة لكل شيطان، ولا حال منه، إذ لا معنى للحفظ من كل شيطان لا يسمع، وحينئذ
 فلا يلزم عود الضمير إلى «كل» ولا إلى ما أضيفت إليه، وإنما هو عائد إلى الجمع
 المستفاد من الكلام.

وإن كانت «كل» مضافة إلى معرفة فقالوا: يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها، نحو
 «كلهم قائم، أو قائمون» وقد اجتمعتا في قوله تعالى ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ * لَقَدْ أَخْصَاهُمْ وَعَدَّاهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
 فَرْدًا^٢ والصواب أن الضمير لا يعود إليها من خبرها إلا مفرداً مذكراً على لفظها نحو
 ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ الآية، وقوله تعالى فيما يحكيه عنه نبيه عليه الصلاة
 والسلام «يا عبادي كلکم جائع إلا من أطعمته» الحديث، وقوله عليه الصلاة والسلام
 «كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها» و «كلکم راع، وكلکم مسئول عن
 رعيته»، «وكلنا لك عبد» ومن ذلك: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ
 مَسْئُولًا﴾^٣ وفي الآية حذف مضاف، وإضمار لما دل عليه المعنى لا اللفظ، أي إن كل
 أفعال هذه الجوارح كان المكلف مسؤولاً عنه. وإنما قدرنا المضاف لأن السؤال عن
 أفعال الحواس، لا عن أنفسها، وإنما لم يقدر ضمير «كان» راجعاً لكل لئلا يخلو
 «مسؤولاً» عن ضمير فيكون حينئذ مسنداً إلى «عنه» كما توهم بعضهم، ويرده أن

١. الصافات (٣٧) الآية ٧ و ٨.

٢. مريم (١٩) الآية ٩٣ - ٩٥.

٣. الإسراء (١٧) الآية ٣٦.

الفاعل ونائبه لا يتقدمان على عاملهما، وأما ﴿لَقَدْ أَخْضَاهُمْ﴾^١ فجملة أجيب بها القسم، وليست خبراً عن كل، وضميرها راجع لمن، لا لكل، ومن معناها الجمع.

فإن قطعت عن الإضافة لفظاً فقال أبو حيان: يجوز مراعاة اللفظ نحو ﴿كُلُّ يَغْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^٢، ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾^٣ ومراعاة المعنى نحو ﴿وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾^٤ والصواب أن المقدر يكون مفرداً نكرة، فيجب الإفراد كما لو صرح بالمفرد، ويكون جمعاً معرفاً فيجب الجمع، وإن كانت المعرفة لو ذكرت لوجب الإفراد، ولكن فعل ذلك تنبيهاً على حال المحذوف فيهما، فالأول نحو ﴿كُلُّ يَغْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^٥، ﴿كُلُّ آَمَنَ بِاللَّهِ﴾^٦، ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾^٧ إذ التقدير كل أحد، والثاني نحو ﴿كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ﴾^٨، ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^٩، ﴿وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾^{١٠}، ﴿وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾^{١١} أي كلهم.

مسألتان

الأولى: قال البيانون: إذا وقعت «كل» في حيز النفي كان النفي موجهاً إلى الشمول

١. مريم (١٩) الآية ٩٤.

٢. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.

٣. المنكبوت (٢٩) الآية ٤٠.

٤. الأنفال (٨) الآية ٥٤.

٥. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.

٦. البقرة (٢) الآية ٢٨٥.

٧. النور (٢٤) الآية ٤١.

٨. البقرة (٢) الآية ١١٦.

٩. يس (٣٦) الآية ٤٠.

١٠. النمل (٢٧) الآية ٨٧.

١١. الأنفال (٨) الآية ٥٤.

خاصة، وأفاد بمفهومه ثبوت الفعل لبعض الأفراد، كقولك «ما جاء كلّ القوم، ولم آخذ كلّ الدراهم، وكلّ الدراهم آخذ» وقوله:

ما كلّ رأي الفتى يدعو إلى رشد
وقوله:

ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه (تأتى الرياح بما لا تشتهي السفن)
وإن وقع النفي في حيزها اقتضى السلب عن كلّ فرد، كقوله عليه الصلاة والسلام -
لما قال له ذو اليمين : أنسيت أم قصرت الصلاة - «كلّ ذلك لم يكن»، وقول أبي
النجم:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي عليّ ذنباً كلّه لم أصنع
وقد يشكل على قولهم في القسم الأول قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ
فَخُورٍ﴾^١.

وقد صرح الشلوبين وابن مالك في بيت أبي النجم بأنه لا فرق في المعنى بين
رفع كل ونصبه، ورد الشلوبين على ابن أبي العافية إذ زعم أن بينهما فرقاً، والحق ما
قاله البيانين، والجواب عن الآية أن دلالة المفهوم إنما يعوّل عليها عند عدم
المعارض، وهو هنا موجود، إذ دل الدليل على تحريم الاختيال والفخر مطلقاً.

المسألة الثانية - «كل» في نحو ﴿كُلُّكُمْ رُزُقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا﴾^٢ منصوبة على
الظرفية باتفاق، وناصبها الفعل الذي هو جواب في المعنى مثل ﴿قَالُوا﴾ في الآية،
وجاءتها الظرفية من جهة «ما» فإنها محتملة لوجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً مصدرياً والجملة بعده صلة له، فلا محل لها، والأصل كل
وقت رزقتم، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل، ثم أنبأ عن الزمان ، أي كلّ وقت

١. الحديد (٥٧) الآية ٢٣.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٥.

رزق، كما أنيب عنه المصدر الصريح في «جثتك خفوق الثريا».

والثاني: أن تكون اسماً نكرة بمعنى وقت، فلا تحتاج على هذا إلى تقدير وقت، والجملة بعده في موضع خفض على الصفة، فتحتاج إلى تقدير عائد منها، أي كل وقت رزقوا فيه.

ولهذا الوجه مبعد، وهو ادعاء حذف عايد الصفة وجوباً، حيث لم يرد مصرحاً به في شيء من أمثلة هذا التركيب، ومن هنا ضعف قول أبي الحسن في نحو «أعجبني ما قمت»: إن ما اسم، والأصل ما قمته، أي القيام الذي قمته، وقوله في نحو «يا أيها الرجل»: إن أياً موصولة والمعنى يا من هو الرجل، فإن هذين العائدين لم يلفظ بهما قط، وهو مبعد عندي أيضاً لقول سيبويه في نحو «سرت طويلاً، وضربت زيدا كثيراً»: إن طويلاً وكثيراً حالان من ضمير المصدر محذوفاً، أي سرته وضربته، أي السير والضرب، لأن هذا العائد لم يتلفظ به قط.

فإن قلت: فقد قالوا «ولا سيما زيد» بالرفع، ولم يقولوا قط «ولا سيما هو زيد».

قلت: هي كلمة واحدة شذوا فيها بالتزام الحذف، ويؤنسك بذلك أن فيها شذوذين آخرين: إطلاق «ما» على الواحد ممن يعقل، وحذف العائد المرفوع بالابتداء مع قصر الصلة.

وللوجه الأول مقرّبان: كثرة مجيء الماضي بعدها نحو ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ
بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾^١، ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾^٢، ﴿وَكُلَّمَا مَرَ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ
سَخِرُوا مِنْهُ﴾^٣، ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا﴾^٤ وأن ما المصدرية التوقيتية

١. النساء (٤) الآية ٥٦.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٠.

٣. هود (١١) الآية ٣٨.

٤. نوح (٧١) الآية ٧.

شرط من حیث المعنی، فمن هنا احتیج إلى جملتين إحداهما مرتبة على الأخرى، ولا يجوز أن تكون شرطية مثلها في «ما تفعل أفعل» لأمرین: أن تلك عامة فلا تدخل عليها أداة العموم، وأنها لا ترد بمعنى الزمان على الأصح.

وإذا قلت: «كلما استدعيتك فإن زرتني فعبدني حرّ» فكل منصوبة أيضاً على الظرفية، ولكنّ ناصبها محذوف مدلول عليه بحرّ المذكور في الجواب، وليس العامل المذكور لوقوعه بعد الفاء وإن، ولمّا أشكل ذلك على ابن عصفور قال وقلده الأبدی: إن كلّاً في ذلك مرفوعة بالابتداء، وإن جملة الشرط والجواب خبرها، وإن الفاء دخلت في الخبر كما دخلت في نحو «كلّ رجل يأتيني فله درهم» وقدّرا في الكلام حذف ضميرین، أي كلما استدعيتك فيه فإن زرتني فعبدني حرّ بعده، لترتبط الصفة بموصوفها والخبر بمبتدئه.

قال أبو حیان: وقولهما مدفوع بأنه لم يسمع «كل» في ذلك إلا منصوبة، ثم تلا الآيات المذكورة، وأنشد قوله:

وقولي كلما جشأت وجاشت مكانك تحمدي أو تستريحي

وليس هذا مما البحث فيه، لأنه ليس فيه فاء يمنع من العمل.

كَلَّ

اسم است و برای در بر گرفتن تمام افراد اسم نکره وضع شده است؛ مثل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَاتِ نَفْسٍ ذَاتِ نَفْسٍ ذَاتِ نَفْسٍ﴾ و نیز داخل بر اسم معرفه «جمع» داخل می‌شود و افاده شمول افراد را می‌کند؛ مانند: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ﴾ در این آیه کَلَّ داخل بر ضمیر هم شده و افاده شمول تمام افراد را دارد و نیز بر اسم مفرد معرفه هم داخل می‌شود و افاده شمول اجزای را می‌دهد؛ مثل: «کَلَّ زید حسن» ای: «کَلَّ جزء منه حسن». در صورتی که بر اسم نکره مخصّصه داخل شود مثل: «أكلت کَلَّ رغيف لزيد»، دلالت بر عموم افراد می‌کند. اما

اگر اسم نکره اضافه به معرفه شود و کسب تعریف نماید، کَلَّ بر شمول اجزا دلالت می‌کند؛ مانند: «اکلت کَلَّ رغیف زید» ای: «اکلت جمیع اجزائها لا افرادها» بنابراین در آیه «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» اگر قرائت غیر ابن عمرو و ابن ذکوان لحاظ شود که «قلب» را با تنوین خوانده‌اند، کَلَّ بر اسم نکره داخل شده است و بر عموم افراد دلالت می‌کند. اما بنابر قرائت آنها (قلب را بدون تنوین اضافه کرده‌اند) قلب کسب تعریف کرده و مضاف الیه آن کَلَّ دیگری است که در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «کل قلب کَلَّ متکبر» پس کَلَّ در اول داخل بر معرفه شده و بر شمول اجزا دلالت می‌کند و در دوم بر نکره که افاده شمول افراد را می‌دهد، داخل نشده است.

البته بحث در اعراب کَلَّ به اعتبار ما قبل و مابعدش، هر کدام دارای سه وجه است. ابتداء نسبت به ما قبلش.

وجه اول: صفت برای نکره یا اسم معرفه باشد. در این صورت دلالت بر کمال موصوف می‌کند و باید کَلَّ اضافه به اسم ظاهر شود و مضاف الیه لفظاً و معنأً مماثل با موصوف باشد؛ مثل: «اطعمنا شاة کَلَّ شاة». در این جمله موصوف «شاة» است و مضاف الیه کَلَّ نیز «شاة» است. پس کَلَّ با مضاف الیه خود صفت است و قول شاعر:

وإنّ الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم کَلَّ القوم یا أمّ خالد

کسانی که به هدر رفت خونشان در محل فلج و درخواست نشد خون آنها، آنها را مردان همه مردان.

در این شعر نیز مانند مثال قبلی کَلَّ صفت است و اضافه شده و در این هنگام صفت دلالت بر کمال اسم می‌کند، ای: «شاة کامل و رجل کامل».

وجه دوم: اینکه کَلَّ تأکید برای معرفه باشد. اخفش از کوفیون نقل کرده است که کَلَّ می‌تواند تأکید برای اسم نکره محدوده باشد، مثل: یوم، درهم، دینار و مانند آن. در این صورت لازم نیست که تابع و متبوع از جهت نکره و معرفه با هم مطابق باشند (مخفی

نماند که این مطلب را نجم الاثمه رضی هم نسبت به کوفیون داده است) از این رو کَلّ افاده تأکید می‌کند و باید به ضمیری اضافه شود که به اسم تأکید شده برمی‌گردد، مثل: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

ابن مالک گفته است: گاهی اضافه به اسم ظاهر می‌شود مانند:

کم قد ذکرک لو أجزی بذکرکم یا أشبه الناس کلّ الناس بالقمر
چقدر یاد کردم تو را و آرزو دارم که جزا داده شوم به سبب یاد کردن تو، ای شبیه‌ترین مردم به ماه!.

در این شعر کَلّ برای تأکید آمده و اضافه به اسم ظاهر شده است، ولی ابوحیان خیال کرده است: «کل الناس» در شعر نعت است، مثل «اطعمنا الشاة کلّ الشاة»، ولی قول او صحیح نیست، چون در موقع نعت مفید کمال و در وقت تأکید مفید شمول است، و در قول شاعر معنای دوم دلالت دارد. مثال برای تأکید نکره قول «عبدالله بن عمر بن عثمان» است:

نلبث حولاً كاملاً کله لا نلتقي إلا على منهج

درنگ می‌کنم یک سال کامل تمام آن سال را که ملاقات کنم آن مجبوره را در مکان خلوتی، اما فقط در راه او را مشاهده می‌کنم.

در این شعر کَلّ تأکید اسم نکره است. فراء و زمخشری جایز دانسته‌اند که کل در هنگام تأکید لفظی از اضافه مقطوع گردد و اضافه در نیت گرفته شود. برای اثبات این مطلب به آیه: ﴿إِنَّا كُلُّ فِيهَا﴾ تمسک نموده‌اند، بنابر قرائت بعضی که کَلّا را با تنوین قرائت کرده‌اند و تنوین عوض از مضاف الیه است. پس لفظ مقطوع از اضافه شده، ولی مضاف الیه در نیت گرفته شده است. ابن مالک گفته است: کَلّ در این آیه تأکید نیست بلکه حال است برای ضمیر فیها که مقدم بر ذی الحال شده است، اما در قول ابن مالک دو نکته ضعف وجود دارد:

١. اینکه حال «معمول» است پس باید مؤخر از عامل باشد.
٢. کَلَّ لفظاً و تقدیراً از اضافه قطع شده، زیرا اگر حال باشد باید مضاف الیه آن در تقدیر گرفته نشود تا اسم بر نکره باقی بماند و صلاحیت برای حال را داشته باشد و اما اگر مضاف الیه در نیت گرفته شود کَلَّ معرفه می شود و از صلاحیت می افتد. پس بهتر است که کَلَّ بدل از اسم آن باشد و در جای خود ثابت شده است که اسم ظاهر می تواند بدل از ضمیر متکلم باشد به منزله بدل کل از کَلَّ؛ مثل: «قمتم ثلاثکم» در این آیه، ثلاثة بدل از ضمیر «قمتم» است به جهت این که بر افراد ضمیر احاطه دارد.
- وجه سوم: کَلَّ نسبت به ما قبل خود تابع نباشد، در این هنگام گاهی به اسم ظاهر اضافه می شود؛ مثل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ﴾ و زمانی غیر مضاف است، مانند: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ﴾ جمله «بل تالیه للعوامل» یعنی در این وجه در عقب آورنده عامل است. اما سه وجهی که کَلَّ نسبت به ما بعد خود دارد:
- الف) اضافه شود به سوی اسم ظاهر و در این صورت هر عاملی می تواند در او عمل نماید نحو «أكرمك كلُّ بني تمیم» در این مثال اکرمت در کَلَّ عمل کرده است.
- ب) اضافه شود به ضمیر محذوف. حکم این وجه مثل حکم ما قبلش می باشد. چون کَلَّ در این دو وجه مساوی است و تابع ماقبل خود واقع نمی شود.
- در تذکره ابی الفتح آمده است که در آیه: ﴿كُلًّا هَدَيْنَا﴾ تقدیم کَلَّ اولی از تأخیرش است و مرادش از تقدیم این که لفظاً از اضافه مقطوع باشد، زیرا تنوین عوض از مضاف الیه است و تقدیر: «كلهم هدینا» است. در این صورت اگر فعل «هدینا» مؤخر باشد، عامل با معمول خود مباشر خواهد بود با این که در معنا در حکم عدم مباشر است، چون مضاف الیه در تقدیر گرفته می شود و فاصل بین کَلَّ و «هدینا» است، اما وقتی کَلَّ مقدم بر عامل می شود به مبتدا شباهت پیدا می کند که عامل آن بر مبتدا مقدم نمی شود.

ج) اضافه شود به ضمیر ملفوظ. حکم کَلَّ در این صورت رفع است بنا بر ابتدا مثل: ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ﴾ بر قرائت رفع کَلَّ مبتداء است و «الله» خبرش و آیه ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ پس عامل در کَلَّ غالباً ابتدا است و چیز دیگر در آن عمل نمی‌کند، چون عامل در ابتدا عامل معنوی است و در موارد قلیلی هم فاعل واقع می‌شود، مانند قول شاعر:

یمید إذا مادت علیه دلاؤهم فیصدر عنه کَلَّها وهو ناهل

پس برمی‌گردد هر یک در حالی که سیراب شونده است.

در این بیت کَلَّها فاعل «یصدر» است و قول امیر المؤمنین علیه السلام که فرمود:

فلما تبیتنا الهدی کان کلنا علی طاعة الرحمن والحق والتقى

و چون که هدایت آشکار شد همه ما (اهل بیت) بر طاعت رحمان و بر حق و بر تقوا بودیم. در این کلام دو احتمال است:

۱. کلنا اسم «کانت» باشد، در این صورت مثل بیت سابق می‌شود.

۲. اسم کان ضمیر شأن باشد و کلنا مبتدا و همین وجه بهتر است.

یک فصل

قابل توجه این که لفظ کَلَّ بر مفرد، جمع و تشنیه بر مذکر و مؤنث، بدون تغییر لفظ اطلاق می‌شود. پس اگر به اسم نکره اضافه شود معنای کَلَّ از مضاف الیه به دست می‌آید و ضمیر به اعتبار مضاف الیه آورده می‌شود، مثل: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ و ضمیر جمع در «فعلوه» به کَلَّ بر می‌گردد، به اعتبار معنای: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ ضمیر «ه» به کَلَّ بر می‌گردد، به اعتبار انسان مذکر آمده است. و در قول ابن بکیر و کعب و لبید:

کَلَّ امرئ مصبّح في أهله	والموت أدنى من شراك نعله
کَلَّ ابن أنثى وإن طالت سلامته	يوماً على آلة حدباء محمول

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

هر مردی که صبح می‌کند میان اهل خود مرگ به او نزدیک‌تر از بند کفش او است.
هر فرزند زنی که در دنیا هست گر چه طول کشد زندگانی او روزی می‌آید که بر تابوت حمل می‌گردد.

شعر از حکیم نهشلی است و ابن بکیر به این شعر تمثیل جسته است.
در شعر ضمیر «اهله» به کلّ بر می‌گردد، به اعتبار مضاف الیه.
در این سه شعر معنای کلّ به لحاظ مضاف الیه آن که «امرء» و «ابن» و «شیء» ضمیر به آن برگشته است و قول سموئل (بر وزن سفرجل) یکی از شعرای یهود:
إذا المرء لم يدنس من اللّوم عرضه فكلّ رداء يرتديه جميل
در این شعر کلّ اضافه به «رداء» شده است و مبتدا است «جميل» خبرش و به اعتبار مضاف الیه مذکر آورده شده است.

اما مثال برای آن جایی که مضاف الیه کلّ، مفرد مؤنث باشد، آیه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ در این آیه کلّ اضافه به نفس شده و نفس مؤنث معنوی است و لذا مبتدا (رهینه) با تاء ذکر شده است و آیه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ خبر کلّ مؤنث آمده است به اعتبار مضاف الیه. مثال برای آن جایی که مضاف الیه تشنیه باشد، قول فرزدق:

وكلّ رفيقي كلّ رحل وإن هما تعاطى القنا قوماهما أخوان

هر دو رفیق من در سفر اگر چه قوم آنها نیزه بر روی هم کشیدند، ولی آن دو با هم برادر می‌باشند.

در این شعر ضمیر هما به کلّ بر می‌گردد، به اعتبار مضاف الیه (رفیقی) که تشنیه است.

در این شعر از نظر لفظ و معنا و اعراب اشکالاتی وجود دارد، لذا باید شرح آن بیان گردد:

اول: اشکالات لفظی در «کل رحل» کَلَّ زاید است، پس نباید ذکر می‌شد. عکس این جا آیه: ﴿عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ است که در اصل «کل متکبر» بوده که کَلَّ حذف شده است.

دوم: «تعاطی» تشنیه فعل مضارع است و لام الفعل آن بدون جهت حذف شده و باید «تعاطیا» می‌بود. عکس این جا فعل شعر امرء القیس است که برای ضرورت، لام الفعل را باقی گذاشته است:

لها متنتان خطاتا کما أکبَّ علی ساعدیه النمر

«متن» به معنای پشت اسب و مراد از «دو متن» دو پهلوی آن است، «خطانا» تشنیه خطی (مثل رمی) که تشنیه باید به حذف «الف لام» الفعل باشد، ولی برای ضرورت، باقی مانده است و صحیح آن «اخضتا» است، عکس «تعاطی» که باید «تعاطیا» می‌بود. احتمال دیگر در شعر فرزدق این که «تعاطی» مفرد باشد و فاعلش ضمیر مستتر: «تعاطی هو» که به «رفیقی» برگردد به اعتبار این که جنس آن مراد است، همان طوری که در آیه: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ ضمیر «اقتتلوا» به «طائفتان» برمی‌گردد به اعتبار کثرة آنها بعضی کَلَّ را در آیه و در شعر حمل بر لفظش کرده‌اند به اعتبار مضاف الیه (رفیقین و طائفتان) ولذا ضمیر هما در هر دو مورد، به همین اعتبار آمده است و مجموع جمله «هما اخوان» خبر کَلَّ است. خلاصه این که شعر و آیه، گاهی از تشنیه معنای جمع لحاظ شده است که به این اعتبار «تعاطی» در شعر فرزدق مفرد آمده است و زمانی از تشنیه لفظش لحاظ گردیده و به این اعتبار ضمیر هما آورده شده است. سوم: احتمال دارد اعراب «قوماً...» بدل از «القناء» باشد به عنوان بدل اشمال، چون مبدل منه ملابس با بدل است و در آن ضمیری است که به مبدل منه بر می‌گردد، تقدیر: «قوم تقاوما بها» البته این چنین توجیهاتی جز اتلاف وقت فایده دیگری ندارد و شاید منظور اشکال بر شاعر باشد. احتمال دیگر این که «قوم» مفعول لاجله برای فعل

«تعاطيا» باشد ای: «تعاطيا الفناء لمقاومة كل منهما الاخر». احتمال سوم این که مفعول مطلق برای فعل محذوف باشد که فعل «تعاطيا» بر آن دلالت می کند. جمله «من باب صنع الله»، یعنی همان طوری که «صنع» الله مفعول مطلق برای فعل محذوف است. معنای بیت این که: تمام رفقا که در سفر مستقرند به عنوان دو رفیق مثل دو برادر هستند به سبب هم سفر بودن و صحبت و اگر چه طلب می کند قوم هر یک از آنها غلبه بر دیگر را.

مثال برای آن جایی که مضاف الیه کلّ، جمع مذکر باشد، قول لبید و کلّ الناس «سوف تدخل...»؛ کلّ به «الناس» اضافه شده است که در حکم جمع می باشد و قول قیس ابن زریج المحاربی:

وكلّ مصیبات الزّمان وجدتها سوی فرقة الأحباب هیّنة الخطب

در این شعر کلّ اضافه به «مصیبات» شده است که جمع مؤنث است. روایت دیگر در این بیت این است: «و کل مصیبات نصیب فأنّها» در قرائت اول «مصیبات» معرفه است به جهت اضافه به اسم معرفه در دوم نکره است. بر اساس قرائت دوم شاهد مثال است، زیرا بحث در اضافه کلّ به نکره است، اما ابو حیان این قول را قبول ندارد، به دلیل قول شاعر عنترة بن شداد عیسی:

جادت علیه کلّ عین نرّة فترکن کلّ حدیقة کالدّهرهم

«جاد» فعل ماضی به معنای بخشش باران، «عین» به معنای مطر و باران، «النرّة» به معنای آب کثیر است.

در این شعر کلّ به نکره (عین) اضافه شده و معنای آن اسم لحاظ نشده است. لذا ضمیر «فترکن» جمع آمده است. اگر معنای نکره لحاظ می شد باید ضمیر مفرد به آن بر می گشت. پس جایز است: «کلّ رجل قائم، وقائمون» اول به اعتبار رجل که مفرد است و دوم به اعتبار کلّ که جمع است، ولی آن چه به نظر می رسد قول مشهور و ابو حیان،

هر دو خلاف است بلکه باید در میان این دو قول تفصیل قائل شوند.

توضیح: هر گاه کَلّ به مفرد اضافه شود اگر مراد نسبت حکم به «سوی کل واحد» باشد، واجب است که مفرد بودن کَلّ، رعایت شود، زیرا منظور از نکره واحد واحد اراده شده است. پس همان معنا در کَلّ که مضاف است لحاظ می‌گردد؛ مثل: «کل رجل یشبعه رغیف» مراد از رجل واحد، واحد است به قرینه «یشبعه» و اگر مراد نسبت حکم به مجموع افراد باشد مثل: «کل عین» که در بیت عنتره گذشت، مراد شاعر مجموع «اعین» است بنابراین معنای جمع در مضاف لحاظ می‌گردد و لذا در «ترکن» ضمیر جمع آورده است و بنابراین در جمله «جاء علی کلّ محسن»، اگر مراد از کَلّ، تک افراد باشد ضمیر مفرد آورده می‌شود و اگر مراد مجموع باشد در کَلّ معنای جمع ملاحظه می‌شود. پس گفته می‌شود: «اغنونی» و در موارد نادر هم دیده شده است که برای کل واحد واحد است و ضمیر فاعل جمع می‌آید؛ مثل قول شاعر: «من کل کوماء کثیرات الوبر» «کوماء» بر وزن حمراء، شتری است که کوهان بزرگ داشته باشد و منظور شاعر کل واحد است، ولی «کثیرات» را جمع آورده است، مطابق قیاس «کثیرة الوبر» و لذا ابن عصفور جایز دانسته است:

وما کلّ ذی لبّ بمؤتیک نصحه وما کلّ مؤت نصحه بلیب

«مؤتیک» در اصل «مؤتین» بوده، نون به اضافه ساقط گردیده و صیغه جمع است که اسناد به کَلّ داده شده است با این که از مضاف الیه کَلّ مجموع اراده شده است و شاعره دیگر، فاطمه خزاعیه گریه می‌کرد بر داغ برادرانش:

إخوتی لا تبعدوا أبداً وبلی والله قد بعدوا

کَلّ ما حیّ وإن أمروا وارد الحوض الذی وردوا

ای برادران من هلاک نشوید هرگز آری قسم به خداوند که به تحقیق هلاک شدند آن برادران اگر چه بزرگ بودند، اما عاقبت وارد حوض مرگ شوند.

در «کل ما حی» ما زاید است.

در این شعر فاعل «امروا» (واو جمع) به کلّ بر می گردد با این که مراد از «حی» در «کل حی» تک افراد است و اما ضمیر جمع در «وردوا» به اخوه بر می گردد. قابل توجه است که این در صورتی است که «حی» به معنای زنده باشد، اما اگر مراد از «حی» طایفه و قبیله باشد جمع است و باید ضمیر جمع به کلّ برگردد؛ مثل ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ و آیه ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ رانمی توانیم مثل شعر سابق بگیریم که مراد از «امة کل» واحد واحد باشد و ضمیر جمع در «برسولهم» به آن برگردد، چون در این صورت از موارد نادر می شود و نمی توان آیه را حمل بر نادر کرد. پس در این آیه ضمیر «رسولهم» به اعتبار معنای «امة» است، چون در معنای جمع است. نظیر همین، آیه: ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ است که در این جا هم ضمیر جمع «فاعل يتلون» به «امة» بر می گردد به اعتبار جمع و نیز در آیه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ مضاف الیه «کل ضامر» در لفظ مفرد است، اما در معنا جمع است، چون قسیم رجال واقع شده است. «ضامر» به معنای شتر لاغر است و رجال جمع رجل به معنای پیاده و در مقابل «ضامر» یعنی اجابت کنندگان دعوت ابراهیم عليه السلام دو دسته هستند: رجال (پیادگان) و «علی کل ضامر» (سوارگان).

مراد از «ضامر» مثل «جامل» و «باقر» است که جمعی از شتران لاغر و از «جامل» جمعی شتر و از «باقر» عده ای از گاوها اراده می شود که همراه ساربان باشند. احتمال دیگر این که «ضامر» صفت باشد برای محذوف، ای: «کل نوع من جمال ضامر». هم چنین این آیه: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ ای: «ولا تكونوا اول فریق کافر» زیرا اسم کان جمع آمده است، پس باید خبرش هم جمع باشد.

و مشکل تر از دو آیه قبل ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ این آیه است: ﴿وَحِفْظًا

مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ» در این آیه شیطان لفظاً و معنأً مفرد است و اگر ابو حیان به این آیه برخورد می‌کرد همین آیه را برای نقض بر نحو یون می‌آورد، زیرا ضمیر «یسمعون» جمع است و به «کل شیطان» بر می‌گردد. اما جواب از اعتراض این که ضمیر به «کل شیطان» بر نمی‌گردد بلکه جمله مستأنفه است که خبر برای مبتدا محذوف، واقع شده است، ای: «المسترقین للسمع لا یسمعون...» بنابراین جمله «لا یسمعون» نه حال است برای «کل شیطان» و نه صفت، زیرا براساس این ترکیب معنای آیه صحیح نیست، همان طوری که در بیان مصنف آمده است، زیرا مراد، حفظ از «کل شیطان» که نمی‌شنود نیست، چون اگر جمله «لا یسمعون» صفت یا حال باشد معنا همین است. پس ضمیر فاعل در «لا یسمعون» به کل و مضاف الیه آن بر نمی‌گردد. بلکه ضمیر به جمعی بر می‌گردد که مستفاد از کلام است «مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ».

[تا این جا حکم اضافه کل به اسم نکره بود] اما اگر اضافه به معرفه باشد، نحو یون گفته‌اند: دو وجه جایز است: ۱. مراعات لفظ. ۲. مراعات معنا در آیه سوره مریم هر دو وجه آمده است: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» در آیه اول کل اضافه به من موصوله شده است که معرفه می‌باشد و ضمیر «احصاهم» به اعتبار مضاف الیه «من» که عام است جمع آمده و اما ضمیر مستتر «آتی الرحمن» به لحاظ کل مفرد آورده شده است، ای: «آتی کل الرحمن عبداً» و نیز در آیه «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» «آتی» به اعتبار مضاف الیه مفرد آمده است، ای: «آتی هو یوم القیامة» و قول نحو یون مردود است. صحیح آن است که ضمیر از خبر کل فقط به اعتبار لفظش هست و مفرد مذکور می‌آید، مثل: «وَكُلُّهُمْ آتِيهِمْ» کل مبتدا و «آتیهم» خبرش، ضمیر مبتدا که به کل بر می‌گردد («هو») است که در آن مستتر است و در روایت «یا عبادي کلکم جائع الا من أطعمته» خبر کل «جائع» است که مفرد آمده است، یعنی همه شما گرسنه هستید، مگر

کسی که خدا به او طعام می دهد. و در حدیث: «کل الناس یغدوا فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها» کَلَّ مبتدا و یغدوا خبرش می باشد و هو به کل بر می گردد و حدیث «کلنا لك عبد» که «لك عبد» خبر کَلَّ است، متعلق به کائن می باشد و در واقع کائن خبر است و آیه: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» در این آیه ضمیر «عنه» به کَلَّ بر می گردد و در این جمله، کَلَّ مبتدا است و مضاف الیه آن محذوف است، ای: «کل افعال هذه الجوارح كان المكلف مسئولاً عنه» پس در آیه علاوه بر مضاف الیه کَلَّ، آن چه ذکر شد اضممار گرفته می شود، چون معنا دلالت بر آن دارد، نه لفظ و لفظ تنها دلالت بر حذف مضاف الیه می کند و تقدیر مضاف الیه برای این است که اگر تقدیر نشود لازم می آید که «عین، سمع و فؤاد» مسئول باشند، در حالی که سؤال از افعال آنها است و این که ضمیر کان به کَلَّ بر نمی گردد به دلیل این است که مسئول خالی از ضمیر می ماند و اگر ضمیری در آن مستتر نباشد لازم می آید که عنه نایب فاعل اسم مفعول (مسئول) باشد در حالی که «عنه» مقدم بر مسئول بوده و نمی تواند نایب فاعل آن باشد. بنابر این نایب فاعل ضمیری است که به مکلف بر می گردد و ضمیر کان هم به مکلف بر می گردد، گرچه بعضی گمان کرده اند: عنه نایب فاعل است. البته کوفیون تقدم نایب فاعل را جایز می دانند، اما در این جا اگر «عنه» نایب فاعل باشد اشکال دیگری از نظر معنا لازم می آید و عبارت: «واما لقد احصاهم...» جواب از سؤال مقدر است و آن این که در آیه: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ» کَلَّ در این جا مبتدا است و جمله «احصاهم» خبرش می باشد، در حالی که ضمیر هم که جمع است به مبتدا (کل من ...) بر می گردد. بنابر این قاعده مذکور که در صورت اضافه شدن کَلَّ به معرفه ضمیر مفرد به آن بر می گردد، نقض می شود و اما جواب این که جمله «احصاهم» در این جا جواب قسم است و قسم از مجموع مستثنا و مستثانیه استفاده می شود که ان نافیة است و ضمیر «احصاهم» به من موصوله

برمی‌گردد. پس جمله «احصاهم» خبر برای کَلّ نیست.

تا این جا بحث درباره کَلّ بود که لفظاً اضافه می‌شود، اما اگر لفظاً اضافه نشود، ابو حیان گفته است که در آن دو وجه جایز است:

۱. مراعات لفظ؛ مثل: ﴿كُلُّ يَفْعَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ و ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾ در این دو آیه ضمیر «شاکیته» و «ذنبه» به کلّ برمی‌گردد به لحاظ لفظ کَلّ.

۲. مراعات معنا؛ مثل: ﴿وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ ضمیر «کانوا» به «ظالمین» برمی‌گردد به اعتبار مضاف الیه محذوفش (جمع) و در اصل: و «كُلَّهُمْ كَانُوا ظَالِمِينَ» بوده، اما قول صواب این است که اگر مضاف الیه محذوف، نکره و مفرد باشد واجب است که ضمیر مفرد باشد و اگر جمع باشد لازم است ضمیر جمع آورده شود، اگر چه مضاف الیه معرفه باشد که اگر ذکر می‌شد واجب بود مفرد آورده شود. و علت جمع آوردن ضمیر در صورت حذف مضاف الیه این است که بر مضاف الیه محذوف اطلاع حاصل گردد. مثال اول: ﴿كُلُّ يَفْعَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ در این جا مضاف الیه مفرد است، ای: «کَلّ واحد علی شاکیته» و آیه: ﴿كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ ای: «کل احد آمن بالله» و مثال دوم: آیه: ﴿كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ﴾ ای: «کلهم له قانتون» ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ ای: «كُلَّهُمْ فِي مَلِكٍ يَسْبَحُونَ» در این جا مضاف الیه ضمیر جمع است و فاعل «یسبحون» به آن برمی‌گردد و آیه: ﴿وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ و همین طور آیه: ﴿وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ ای: «كُلَّهُمْ اتَوْهُ وَكُلَّهُمْ كَانُوا ظَالِمِينَ» و در تمام آنها ضمیر مطابق مضاف الیه است.

دو مسئله

اول: علمای علم معانی بیان گفته‌اند: هر زمانی که کَلّ بعد از نفی واقع شود نفی فقط به شمول و عموم برمی‌گردد، نه به اصل نسبت، یعنی عمومیت حکم را نفی می‌کند و آن را برای بعضی ثابت می‌گذارد: نحو «ما جاء كل القوم، ولم أخذ كل الدراهم»، در این

مثال کَلَّ بعد از حرف نفی واقع شده است. و نیز مثال «کل الدراهم لم آخذ» که مفعول مقدم بر فعل شده است و قول شاعر: «ما کَلَّ رأي الفتى يدعوا إلى رشد» و قول شاعر دیگر:

ما کَلَّ ما يتمنى المرء يدركه تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

در تمام این موارد نفی به قید عمومیت خورده است، یعنی تمام قوم نیامده‌اند و مفهومش این که بعضی از آنها آمده‌اند. نیز گفته‌اند: اگر کَلَّ بعد از حرف نفی باشد نفی برای همه افراد خواهد بود و اصطلاح بیانیه در وجه سابق سلب عموم و نفی شمول بود و در این وجه عموم سلب و شمول نفی خواهد بود، مثل قوله تعالى ﴿كَلَّ ذَلِكَ لِمِ يَكُنْ﴾ منشأ صدورش این است «ذوالندين» به پیامبر عرض کرد: «أنسيت أم قصرت الصلاة»، آیا فراموش کردی یا این که نماز را شکسته خواندی؟ پیامبر فرمود: هیچ کدام نبود. جمله مذکور دلالت می‌کند بر سلب عموم. مثال دیگر قول ابی النجم:

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنباً كَلَّه لم أصنع

در این شعر کَلَّ مقدم بر حرف نفی شده است و بر عموم نفی دلالت می‌کند، اما در قسمت اول قول معانی بیانیه نقض می‌شود به آیه: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ در این آیه کَلَّ بعد از حرف نفی ذکر شده است که نفی شمول داشته باشد، در حالی که شمول نفی را افاده می‌دهد، یعنی هیچ یک از افراد مختال مورد محبت خداوند نیست. شلوبین و ابن مالک تصریح کرده‌اند که در شعر ابی النجم بین رفع کَلَّ بنا بر ابتدا و نصبش بنا بر مفعولیت، فرقی وجود ندارد و در هر دو عموم نفی را افاده می‌دهد، در صورتی که اگر مفعول باشد در رتبه متأخر است و بعد از نفی قرار می‌گیرد پس باید نفی عموم را افاده دهد و بنا بر فرض ابتدا از قسم دوم می‌شود که باید عموم نفی را افاده دهد. شلوبین قول علی بن ابی العاصیه که قائل به فرق است را رد کرده است، اما بیانیه هم قائلند که در صورت نصب نفی عموم است و حق مطلب همین است. اما

جواب از آیه ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ...﴾ این که قاعده مذکور در جایی پیاده می‌شود که قرینه بر احد الطرفين نباشد و در آیه شریفه قرینه بر مطلب وجود دارد، زیرا دلیل عقلی و نقلی بر حرمت اختبال و افتخار موجود است.

دوم: هر زمانی که ما بعد از کل قرار گیرد، مثل: ﴿كُلُّهَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾، درباره کلمات احتمالاتی ذکر شده است:

(نجم الاثمه رضی گفته است: کل در این صورت مبنی بر فتح است و اضافه به ما بی اثر است به نقل از حاشیه کتاب) هم چنین گفته است: ما در آخرش کافه می‌باشد و آنها را از اقتضای مفرد بودن باز می‌دارد و لذا مجموع کلمات شباهت به حرف شرط دارد و مخصوص جمله فعلیه است. اما نحویون در نزد آنها کلمات معرب و منصوب بر ظرفیت است ای: «کل وقت» و بعد از آن دو فعل ذکر می‌شود: اول به منزله شرط و دوم به منزله جواب شرط است و عامل در کلمات فعل دوم (قالوا) است اما معنای ظرفیت از کلمات به واسطه ما حاصل است و در توجیه ما دو قول است:

۱. ما حرف مصدر باشد و جمله بعدش صله و محلی از اعراب ندارد. پس در این جا هم جمله «رزقوا» محلی از اعراب ندارد و در اصل «کل وقت رزق» بوده است که کل اضافه به وقت شده و آن هم اضافه به مصدر (رزق) شده است و از مجموع، تعبیر به ما مصدریّه و فعل «رزقوا» گردیده است. بعد از این تغییر «فعل و ما مصدریّه» نایب از آن شده است، ای: «کل وقت رزقوا» همان طوری که مصدر صریح هم گاهی نایب از وقت می‌شود؛ مثل «جئتک خفوق الثریا» خفوق مصدر است به معنای غیاب و تقدیر: «جئتک وقت خفوق الثریا» و در آیه مصدر منوّل جانشین وقت است و تقدیر: «رزقوا کل وقت».

۲. ما در کلمات اسم نکره است به معنای وقت. پس احتیاج به تقدیر وقت نداریم. و در این صورت جمله بعد از کلمات در موضع جرّ است، بنابر این که صفت باشد برای

اسم نکره (ما) که مضاف الیه کلّ است. لذا باید در جمله ضمیر رابط تقدیر گردد و تقدیر «کلما رزقوا فيه رزقاً»، ولی این توجیه دور از واقع است، چون در نظایر این توجیهات، به رابطه تصریح نشده است. بنابراین قول ابی الحسن اخفش که در مثال «اعجبنی ما قمت» گفته است ما اسم و به معنای قیام است و جمله «قمته» صفت برای ما می باشد ای: «اعجبنی قیام الذی قمته» ضعیف است. علت ضعف این است که احتیاج به تقدیر (رابط) دارد که هیچ وقت در این موارد به آن تصریح نشده است و هم چنین در توجیهی که در «یا ایها الرجل» آورده است به این که ای موصوله است و «الرجل» خبر مبتدای محذوف و جمله، صله برای «ای» موصوله است و تقدیر «یا من هو الرجل» است، علت ضعف در این جا همان حذف رابط است که در هیچ موردی به آن تصریح نشده است و همین امر نزد من توجیه سیبویه را در جمله «سرت طویلاً و ضربت زیداً کثیراً» را بعید می سازد که گفته است: این که «طویلاً» و «کثیراً» هر دو حال از ضمیر مصدر می باشد ای: «سرت طویلاً» و «ضربت کثیراً» ای «السير» و «الضرب» و علت بعید بودن این که در هیچ کجا تلفظ به ضمیر مصدر نشده است. پس «طویلاً» و «کثیراً» حال برای ضمیر نیست. اما در «لا سیما زید» که گفته اند: زید خبر از مبتدای محذوف (هو) است و تقدیر «لا سیما»، «هو زید» است، در حالی که هیچ وقت تصریح به مبتدا نشده، جواب داده شده است که «لا سیما» به ظاهر کلمه واحده است؛ اگر چه مرکب از سه کلمه است. به همین جهت به عنوان یک قاعده شاذّ ملتزم به حذف مبتدا شده اند که در هیچ مورد مذکور نشده است و این استعمال به جهت آن است که شاذّ است و صلاحیت ندارد که چیزی به آن قیاس شود. در کلمه «لا سیما» دو امر شاذّ دیگر هم مرتکب شده اند:

۱. کلمه ما موصوله است که اغلب اطلاق بر «ما لا یعقل» می شود و در این جا اطلاق بر عاقل شده است.

۲. اگر صله موصول طولانی باشد، ضمیر عاید در آن حذف می‌شود، ولی در این جا طولانی نیست و در آن حذف شده است (هو) پس مجموعاً در این کلمه سه توجیه نادر انجام گرفته و اینها ثابت می‌کند که در این کلمه توجیهات فوق العاده‌ای است:

تا به این جا ثابت شد که وجه دوم در کَلَّمَا استبعاد دارد، اما وجه اول (ما در کَلَّمَا مصدریه باشد) در آن دو امر است که آن را به واقع نزدیک می‌نماید:

الف) فعل ماضی بعد از کَلَّمَا زیاد واقع می‌شود؛ مثل: ﴿كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ و ﴿كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾ و ﴿وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾ و ﴿وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيَتَغَفَّرَ لَهُمْ جَعَلُوا﴾.

در این آیات بعد از کَلَّمَا فعل ماضی آمده است و غالباً بعد از ما مصدریه فعل ماضی می‌آید و مرادش از فعل ماضی مطلق فعل است.

ب) ما مصدریه ظاهراً برای توقیت است، اما واقعاً معنای شرط را افاده می‌دهد. لذا احتیاج به دو جمله دارد؛ نظیر دو جمله شرط و جزا (که مترتب بر هم هستند). پس با این دو جهت اگر ما در کَلَّمَا مصدریه باشد اقرب خواهد بود. مراد از «توقیتی» این که ما با فعل بعدش تأویل به مصدر می‌رود و جانشین وقت می‌شود، ولی ما مصدریه صریحاً نمی‌تواند از ادات شرط باشد، چون اولاً، ما شرطیه عام است و کَلَّ بر اسمی داخل می‌شود که افاده عام نکند و در کَلَّمَا ما نمی‌تواند شرطیه باشد.

ثانیاً، ما شرطیه بنابر صحیح‌ترین اقوال، برای زمان نمی‌آید. و کَلَّمَا معنای زمان را افاده می‌دهد.

بنابراین کَلَّمَا ظرف است و عامل در آن جمله دوم می‌باشد که بعدش واقع می‌شود. اگر در جایی جمله دوم نتواند عمل کند؛ مثل «كَلَّمَا اسْتَدْعَيْكَ فَإِنْ زَرْتَنِي فَعَبْدِي حَرٌّ»

که فعل دوم به دلیل شرط بودن، در کَلَمَا عمل نمی‌کند، باید عامل کَلَمَا در تقدیر گرفته شود تا بتواند در آن عمل کند، یعنی: «کَلَمَا استَدْعِيكَ فَاِنْ زَرْتَنِي فَعَبْدِي حَرْ» «وقت استَدْعَاكَ المَجَامِعَ لَزِيَارَتِي» می‌باشد. براساس این تقدیر کَلَمَا ظرف برای جمله «عَبْدِي حَرْ» است که جزای شرط قرار گرفته است. عامل ظرف ممکن است «یکون» باشد و ممکن است «يَحْصُلُ» و عامل در کَلَمَا نمی‌تواند عامل جمله جزا (فَعْبْدِي حَرْ) باشد، زیرا بعد از «فَاء» قرار گرفته و ما بعد (فَاء وَاِنْ) در ما قبلش عمل نمی‌کند. لذا چون قبول عمل جزا در کَلَمَا برای ابنِ عصفور وابدی مشکل است، گفته‌اند: کَلَمَا مرفوع است بنابر ابتدا و جمله جزا خبرش می‌باشد و «فَاء» بر خبر داخل شده است، نه بر جزا همان طوری که در جمله «كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِيَنِي فَلَهُ دِرْهَمٌ» کل مبتدا است و جمله «فَلَهُ دِرْهَمٌ» خبرش و براساس این تقدیر باید دو ضمیر رابط در تقدیر گرفته شود: یکی برای جمله صفت (استَدْعِيكَ) و دیگری برای جمله خبر و تقدیر در ضمیر صفت و خبر: «كَلَمَا استَدْعِيكَ فِيهِ فَاِنْ زَرْتَنِي فَعَبْدِي حَرْ بَعْدَهُ» ضمیر فیه رابط صفت و «بَعْدَهُ» رابط جمله خبر است. ابوحیان گفته است: این توجیه صحیح نیست، زیرا کَلَمَا فقط بنابر ظرفیت منصوب است و برای گفته خود استدلال به آیات قرآن و قول شاعر کرده است:

وقولي كَلَمَا جشأت وجاشت مكانك تحمدي أو تستريحي

گفته من در هر زمانی که نفس از جا برخیزد و به جوش آید از غضب این است که ثابت باشی در جای خود که ستایش می‌شوی و در راحتی قرار می‌گیری.

«جشأت» به معنای نهضت، «جاشت» مأخوذ از جیش است.

شاهد در کَلَمَا است که در این شعر منصوب است، اما در این شعر کَلَمَا بعد از «فَاء» و ان شرطیه واقع نشده است که نتواند در ما قبل خود عمل کند. لذا این توجیه دلیل بر ادعای ابوحیان و ردّ بر قول ابنِ عصفور نیست.

كلا و كلتا

مفردان لفظاً، مثنیان معنی، مضافان أبداً لفظاً ومعنی إلى كلمة واحدة معرفة دالة على اثنين، إما بالحقیقة والتنصيص نحو ﴿كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ﴾^١ ونحو ﴿أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾^٢ و أو بالحقیقة والاشتراك نحو «كلانا» فإن «نا» مشتركة بین الاثنين والجماعة، أو بالمجاز كقوله:

إِنَّ لِلْخَيْرِ وَلِلشَّرِّ مَدًى وكلا ذلك وجه وقبل

فإن «ذلك» حقيقة في الواحد، وأشير بها إلى المثنى على معنى: وكلا ما ذكر، على حدها في قوله تعالى: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ﴾^٣ وقولنا كلمة واحدة احتراز عن قوله:

كلا أخي وخليلي واجدى عضداً (وساعدا عند الإمام الملمات)

فإنه ضرورة نادرة، وأجاز ابن الأنباري إضافتها إلى المفرد بشرط تكريرها نحو «كلای وکلاک محسنان»، وأجاز الكوفيون إضافتها إلى النكرة المختصة نحو «كلا رجلين عندك محسنان» فإن رجلين قد تخصصا بوصفهما بالظرف، وحكوا «كلتا جاريتين عندك مقطوعة يدها» أي تاركة للغزل.

ويجوز مراعاة لفظ كلا وكتلا في الأفراد نحو ﴿كَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكُلَّهُمَا﴾^٤ ومراعاة معناهما، وهو قليل، وقد اجتمعا في قوله:

كلاهما حين جدّ السير بينهما قد أقلعا، وكلا أنفيهما راب

ومثل أبو حيان لذلك بقول الأسود بن يعفر:

١. الكهف (١٨) الآية ٣٣.

٢. الإسراء (١٧) الآية ٢٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٦٨.

٤. الكهف (١٨) الآية ٣٣.

إنَّ المنيّة والحتوف كلاهما يوفي المنيّة يرقبان سوادي
وليس بمتعين، لجواز كون «يرقبان» خبراً عن المنية والحتوف، ويكون ما بينهما
إما خبراً أول أو اعتراضاً، ثم للصواب في إنشاده «كلاهما توفي المخارم»، إذ لا يقال إن
المنية توفي نفسها.

وقد سئلت قديماً عن قول القائل «زيد وعمرو كلاهما قائم، أو كلاهما قائمان»
أيهما الصواب؟ فكتبت: إن قَدَّر كلاهما توكيداً قيل: قائمان، لأنه خبر عن زيد
وعمرو، وإن قدر مبتدأ فالوجهان، والمختار الإفراد، وعلى هذا فإذا قيل «إنَّ زيدا
وعمرأ» فإن قيل «كليهما» قيل «قائمان» أو «كلاهما» فالوجهان، ويتعين مراعاة اللفظ
في نحو «كلاهما محب لصاحبه» لأن معناه كل منهما، وقوله:

كلانا غنيّ عن أخيه حياته ونحن إذا متنا أشدّ تغانيا

كلا و كلتا

دو اسم هستند که لفظاً مفرد و معنأ تشبیه می باشند و دائماً (لفظاً و معنأ) به معرفه
اضافه می شوند و بر دو چیز یا بیشتر دلالت دارند. فرقی نمی کند که مضاف الیه حقیقتاً
و اختصاصاً دلالت بر تشبیه بکنند؛ مثل ﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ﴾ و یا به نحو مشترک؛ مثل:
«كلانا» که مضاف الیه ضمیر «نا» می باشد که شامل بیشتر از دو نفر می شود و مشترک
است با اثین و گاهی دلالتش بر دو فرد به عنوان مجاز است؛ مانند:

إنَّ للخیر وللشرّ مدیّ وكلا ذلك وجه وقبل

برای خوبی و بدی مدتی است و هر یک از این وجهی هستند که مردم به سوی آن
روی می آورند. در این شعر مضاف الیه، ذلك است که مجازاً دلالت بر دو فرد دارد،
زیرا معنای حقیقی ذلك اشاره به یک فرد است. مثل آیه: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ
ذَلِكَ﴾ در این آیه هم «ذلك» مجازاً در دو فرد استعمال شده است و این که در اول بحث

گفتیم که کلا اضافه به کلمه واحد می‌شود، در حال اختیار است و گاهی برای ضرورت به دو اسم اضافه می‌شود مثل:

كلا أخي و خلیلي. واجدی عضداً فی النائبات و إمام الملمات

در این بیت مضاف الیه «اخی» و «خلیلی» می‌باشد و این مورد از استعمال نادر است. ابن انباری بی اشکال دانسته است که «کلا» و «کلتا» به مفرد اضافه شود مشروط بر این که کلا با مضاف الیه خود تکرار شود؛ مثل «کلای و کلاک محسنان» کوفیون گفته‌اند: لازم نیست مضاف الیه معرفه باشد بلکه اگر نکره مختصه هم باشد جایز است، مانند: «کلا رجلین عندک محسنان» در این جمله رجلین نکره است، ولی به ظرف (صفت رجلین) تخصیص داده شده است و نیز روایت شده است «کلتا جاریتین عندک مقطوعة یدها» در این جمله نکره تخصیص خورده است و در هر دو مثال کلا و کلتا مبتدا و «محسنان» در جمله اول و «مقطوعة» در جمله دوم، خبر است. مراد از مقطوعه جاریه‌ای که غزل را کنار گذاشته باشد و جایز است مراعات لفظ کلا و کلتا در افراد ﴿کَلْتَا الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكْلَهُمَا﴾ در این آیه «آتت» مفرد است و به کلتا بر می‌گردد، به اعتبار لفظش که مفرد است و نیز جایز است مراعات معنا که تشبیه است و استعمالش کم می‌باشد و در قول شاعر (فرزدق) هر دو نوع آمده است:

کلاهما حین جدّ الجری بینهما قد أقلعا، وکلا أنفیهما راب

«جدّ» فعل ماضی به معنای کوشش کردن، و مراد از «جری» مسیر و حرکت است و «أنفیهما» تشبیه انف، «أقلعا» فعل تشبیه ماضی به معنای امساک از حرکت، «راب» اسم فاعل از «ربی یربو» به معنای اسبی است که از شدت دویدن بینی او ورم کرده باشد. در این شعر «قد اقلعا» به کلا بر می‌گردد به لحاظ معنا و «راب» به لحاظ لفظ به آن بر می‌گردد. ابوحیان بر اجتماع هر دو وجه به شعر اسود بن یغفر مثال زده است:

إنّ المنیة والحتوف کلاهما یوفی المنیة یرقبان سوادی

همانا بلاها و مصیبت‌ها هر دو مشرف می‌شوند و می‌رسانند بلا و مصیبت را و انتظار دارند جسم مرا.

«الحتوف» جمع «حتف» یعنی مرگ طبیعی، «یوفی» مضارع باب افعال، «یرقبان» به معنای انتظار و تشنیه مضارع است.

شاهد در «توفی» و «یرقبان» است که به اعتبار لفظ مفرد و به اعتبار معنای تشنیه آورده شده است، ولی در این شعر وجه دیگری هم احتمال دارد و آن این که «یرقبان» خبر از منیة و حتوف باشد و به اعتبار این دو تشنیه آورده شد جمله «کلاهما توفی المنیة» که بین مبتدا و خبرش ذکر شده، دو احتمال دارد:

۱. خبر برای مبتدای مذکور باشد. پس مبتدا دارای دو خبر است: کلاهما توفی خبر اولش و یرقبان خبر دوم.

۲. جمله معترضه باشد، بین مبتدا و خبرش. این بحث‌ها در صورتی است که شعر بر شکل مذکور باشد، اما اگر انشاد شعر «کلاهما یوفی المخارم» باشد؛ چنان چه حق همین است، «مخارم» جمع مخرم به معنای دره کوه است؛ یعنی: منیه و حتوف اشراف دارند بر دره‌های کوه. بنابراین «یرقبان» حال برای ضمیر کلاهما خواهد بود و جمله «توفی» خبر «منیه» است. پس قرائت صحیح این است، نه آن چه گفته شد، زیرا بنابر قرائت مشهور، لازم می‌آید که «منیه» هم فاعل «توفی» باشد و هم مفعولش، یعنی اشراف دارد منیه بر نفس خود (و مصنف می‌گوید: قبلاً از من سؤال شد از قول: «زید و عمر کلاهما قائم او کلاهما قائمان» که خبر مفرد مطابق لفظ آورده شود بهتر است یا تشنیه مطابق معنا؟ در جواب نوشتم: اگر کلاهما تأکید برای زید و عمر و باشد باید خبر تشنیه باشد، چون مبتدا زید و عمر و است.

و اما اگر کلاهما مبتداء باشد در خبرش دو وجه جایز است: «قائم» به اعتبار لفظ و «قائممان» به اعتبار معنا. بنابراین تفصیل زمانی که گفته شود: «ان زیداً و عمرأ کلیهما» (به

نصب کلیهما) دلیل بر تأکید کلیهما است. پس باید خبر تثنیه باشد و گفته شود: «قائمان» و اگر کلاهما (به رفع باشد) دلیل بر مبتدا بودن است که در این صورت دو وجه جایز است و در مثال «کلاهما محبّ مصاحبه» فقط باید مراعات لفظ شود، زیرا معنای جمله «کلّ منهما» می‌باشد. پس معنی مفرد از کلا اراده شد و نظیر همین جمله است قول شاعر:

كلانا غنيّ عن أخيه حيّاته ونحن إذا متنا أشدّ تغانيا
چون منظور از کلانا، «کل واحد منا» است.

کیف

ويقال فيها «كي» كما يقال في سوف: سو، قال:

كي تجنحون إلى سلم وما نثرت قتلاكم ولظى الهيجاء تضطرم؟
وهو اسم، لدخول الجار عليه بلا تأويل في قولهم «على كيف تبيع الآخرين»
ولابدال الاسم الصريح منه نحو «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟» وللإخبار به مع
مباشرة الفعل في نحو «كيف كنت؟» فبالإخبار به انتفت الحرفية، وبمباشرة الفعل
انتفت الفعلية.

وتستعمل على وجهين:

أحدهما: أن تكون شرطاً، فتقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو
«كيف تصنع أصنع» ولا يجوز «كيف تجلس أذهب» باتفاق، ولا «كيف تجلس
أجلس» بالجزم عند البصريين إلا قطرباً، لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقة
جوابها لشرطها كما مرّ، وقيل: يجوز مطلقاً، وإليه ذهب قطرب والكوفيون، وقيل:

يجوز بشرط اقترانها بما، قالوا: ومن ورودها شرطاً ﴿يُنْفِقْ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^١، ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^٢، ﴿فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^٣ وجوابها في ذلك كله محذوف لدلالة ما قبلها، وهذا يشكل على إطلاقهم أن جوابها يجب مماثلته لشرطها.

والثاني: وهو الغالب فيها: أن تكون استفهاماً، إما حقيقياً نحو «كيف زيد؟» أو غيره نحو ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾^٤ الآية، فإنه أخرج مخرج التعجب.

وتقع خبراً قبل ما لا يستغني، نحو «كيف أنت» و «كيف كنت» ومنه «كيف ظننت زيداً» و «كيف أعلمته فرسك» لأن ثاني مفعولي ظن وثالث مفعولات أعلم خبران في الأصل، وحالاً قبل ما يستعني، نحو «كيف جاء زيد؟» أي على أي حالة جاء زيد، وعندي أنها تأتي في هذا النوع مفعولاً مطلقاً أيضاً، وأن منه ﴿كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾^٥ إذ المعنى أي فعل فعل ربك؟ ولا يتجه فيه أن يكون حالاً من الفاعل، ومثله ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾^٦ أي فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد يصنعون، ثم حذف عاملها مؤخراً عنها وعن إذا، كذا قيل، والأظهر أن يقدر بين كيف وإذا، وتقدر «إذا» خالية عن معنى الشرط. وأما ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾^٧ فالمعنى كيف يكون لهم عهد وحالهم كذا وكذا، فكيف: حال من عهد، إما على أن «يكون» تامة أو ناقصة وقلنا بدلالتها على الحدث، وجملة الشرط حال من ضمير الجمع.

وعن سيبويه أن كيف ظرف، وعن السيرافي والأخفش أنها اسم غير ظرف، ورتبوا

١. المائدة (٥) الآية ٦٤.

٢. آل عمران (٣) الآية ٦.

٣. الروم (٣٠) الآية ٤٨.

٤. آل عمران (٣) الآية ١٠١.

٥. الفيل (١٠٥) الآية ١.

٦. النساء (٤) الآية ٤١.

٧. التوبة (٩) الآية ٨.

على هذا الخلاف أموراً:

أحدها: أن موضعها عند سيبويه نصب دائماً، وعندهما رفع مع المبتدأ، نصب مع غيره.

الثاني: أن تقديرها عند سيبويه: في أي حال، أو على أي حال، وعندهما تقديرها في نحو «كيف زيد» أصحح زيد، ونحوه، ونحو «كيف جاء زيد» أراكباً جاء زيد، ونحوه.

والثالث: أن الجواب المطابق عند سيبويه أن يقال «على خير» ونحوه، ولهذا قال رؤية - وقد قيل له: كيف أصبحت؟ «خير عافاك الله» أي على خير، فحذف الجار وأبقى عمله، فإن أجيب على المعنى دون اللفظ قيل: صحيح، أو سقيم. وعندهما على العكس، وقال ابن مالك ما معناه: لم يقل أحد إن «كيف» ظرف، إذ ليست زماناً ولا مكاناً، ولكنها لما كانت تفسر بقولك على أي حال لكونها سؤالاً عن الأحوال العامة سميت ظرفاً، لأنها في تأويل الجار والمجرور، واسم الظرف يطلق عليهما مجازاً، انتهى وهو حسن، ويؤيده الإجماع على أنه يقال في البدل: كيف أنت؟ أصحح أم سقيم، بالرفع، ولا يبدل المرفوع من المنصوب.

تنبيه

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^١ لا تكون كيف بدلاً من الإبل، لأن دخول الجار على كيف شاذ، على أنه لم يسمع في إلى، بل في على، ولأن إلى متعلقة بما قبلها، فيلزم أن يعمل في الاستفهام فعل متقدم عليه، ولأن الجملة التي بعدها تصير حينئذ غير مرتبطة، وإنما هي منصوبة بما بعدها على الحال، وفعل النظر

معلق بها، وهي وما بعدها بدل من الإيل بدل اشتمال، والمعنى إلى الإيل كيفية خلقها، ومثله ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^١ ومثلهما في إبدال جملة فيها كيف من اسم مفرد قوله:

إلى الله أشكو بالمدينة حاجة
وبالشام أخرى كيف يلتقيان
أي أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما.

مسألة

زعم قوم أن كيف تأتي عاطفة، وممن زعم ذلك عيسى بن موهب، ذكره في كتاب العلل، وأنشد عليه:

إذا قلّ مال المرء لانت قناته وهان على الأدنى فكيف الأبعاد
وهذا خطأ، لاقترانها بالفاء، وإنما هي هنا اسم مرفوع المحل على الخبرية، ثم يحتمل أن الأبعاد مجرور بإضافة مبتدأ محذوف، أي فكيف حال الأبعاد، فحذف المبتدأ على حد قراءة ابن جمار ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^٢ أو بتقدير: فكيف الهوان على الأبعاد، فحذف المبتدأ والجار، أو بالعطف بالفاء ثم أقحمت كيف بين العاطف والمعطوف لإفادة الأولوية بالحكم.

كيف

گاهی «فاء» حذف می شود: «کی» همان طوری که در سوف گفته می شود. شاعر گفته است:

کی تجنحون إلى سلم وما ثثرت قتلاکم ولظی الهیجاء تضطرم؟

١. الفرقان (٢٥) الآية ٤٥.

٢. الانفال (٨) الآية ٦٧.

در این شعر به جای «کیف» کی استعمال شده و کیف اسم است. نه حرف، چون حرف جار بدون تأویل داخل بر او شده است؛ مثل: «علی کیف تبیع الاحمرین» و مراد از احمرین «لحم» و «خمر» است. دلیل دیگر این که اسم صریح بدل از آن واقع می‌شود؛ مثل «کیف أنت؟ أضحیح أم سقیم؟» کلمه «ضحیح» بدل از کیف است. دلیل سوم این که خبر برای مبتدا واقع می‌شود؛ مثل «کیف کنت» در این جمله کیف خبر مقدم برای «کنت» است. پس این که خبر واقع می‌شود، دلیل اسم بودن آن و این که به فعل متصل می‌شود، علت عدم فعلیت کیف است. ولی موارد استعمال کیف بر دو وجه آمده است: اول به شکل شرطیه که باید بر دو فعل شرط و جزا داخل شود که آن دو فعل متفق اللفظ والمعنی، غیر مجزوم باشند؛ مانند: «کیف تصنع أصنع» و جایز نیست: «کیف تجلس أذهب» به اتفاق نحویون، چون شرط و جزا لفظاً و معنأً با هم مخالفند و نیز «کیف تجلس أجلس» با جزم فعلین جایز نیست، در نزد بصریین (غیر از قطرب) زیرا کیف با سایر ادوات شرط فرق دارد. پس فعل مضارع را مجزوم نمی‌کند، ولی کوفیون جایز می‌شمارند که فعل شرط و جزا مطلقاً مجزوم به کیف شود و گفته شده مشروط بر این که در آخرش ما ملحق شود.

شارح رضی گفته است: آنها کیف و کیفما را قیاس بر سایر ادوات شرط کرده‌اند و گفته‌اند: از جمله مواردی که کیف برای شرط آمده، آیه: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ و آیه: ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ و آیه: ﴿فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ و جواب شرط در این آیات محذوف است و تقدیر در آیه اول: «کیف یشاء ینفعکم کیف یشاء یبسطه» اما این قول مشکل می‌کند که جواب شرط باید همه جا با فعل شرط مماثل باشد زیرا در این جا مماثل نیست.

دوم: کیف استفهامیه که غالباً برای همین معنا به کار می‌رود؛ مثل: «کیف زید» و استفهام گاهی حقیقی است و زمانی غیر حقیقی؛ مثل آیه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ مراد از

استفهام، تعجب است و کیف استفهامیه خبر برای اسم یا جمله‌ای است که از کیف بی‌نیاز نمی‌باشند، چون کیف در این صورت رکنی از کلام است؛ مانند: «کیف انت» و «کیف ظننت زیداً» در این جمله مفعول دوم «ظننت» است که در اصل خبر بوده «وکیف کنت» خبر «کنت» است و در جمله «کیف اعلمته فرسک» مفعول سوم «اعلم» است که در اصل خبر برای مبتدا است و اگر کیف قبل از جمله‌ای واقع شود که آن جمله بی‌نیاز از کیف باشد، (رکن در آن جمله نباشد)، کیف حال واقع می‌شود؛ مثل: «کیف جاء زید»؛ بر چه حالتی آمد زید. نزد من (مصنف) کیف در این قسم (رکن کلام نیست) گاهی مفعول مطلق هم واقع می‌شود؛ مثل: ﴿كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾، زیرا معنای آیه: ﴿فَعَلَ رَبُّكَ﴾ و مفعول مطلق در این جا تعیین نوع می‌کند. در این آیه کیف مفعول مطلق است، نه حال، زیرا اگر حال باشد باید حال از فاعل ﴿رَبُّكَ﴾ باشد و جایز نیست که خداوند متصف به کیفیت شود پس باید مفعول مطلق باشد، آیه: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ نیز همین‌طور است. ای: «صنع تصنعون اذا...» و چون «اذا جئنا» جمله شرطیه است «تصنعون» (عامل در کیف) مؤخر تقدیر گرفته شده است، این چنین گفته شده است، لکن بهتر این است که «تصنعون» بین کیف و اذا تقدیر گرفته شود و اذا را خالی از معنای شرط بدانیم. اما کیف در آیه: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ حال است برای اسم «یکون» که با اسم و خبرش مقدر است و جمله «کیف یکون للمشرکین...» که در آیه قبل هست، دلالت بر آن دارد و معنای آیه «کیف یکون لهم عهد و حالهم کذا و کذا» خواهد بود پس کیف حال است از عهد، چه این که کان تامه باشد که به اسم اکتفا می‌کند و یا این که مأخوذ از کان ناقصه باشد که باید اسم و خبر داشته باشد و اما عامل در حال می‌تواند «یکون» باشد، البته بنابراین که «یکون» دلالت بر حدث نماید، چون حال قید عامل خود می‌باشد و قید بودن فقط در افعالی است که دلالت بر حدث می‌کند. اما اگر «یکون» فقط دلالت بر

ثبوت کند. باید عامل حال فعل معنوی باشد و لازم می‌آید حال مقدم بر عامل گردد و جمله شرط «وَإِنْ يَظْهَرُوا» با جزایش حال است برای ضمیر لهم که با «یکون» در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «کیف یکون کذا وکذا والحال ان يظهروا...»

تا این جا ثابت شد که کیف استفهامیه گاهی خبر است و زمانی مفعول مطلق و موقعی حال، ولی از سیبویه نقل شده است که گفته: کیف استفهامیه فقط ظرف می‌آید و منصوب است بنابر ظرفیت.

(ونجم الاثمه رضی این قول را به اخفش نسبت داده است) سیرافی و اخفش گفته‌اند: که کیف اسم و، غیر ظرف است. بر این خلاف سه امر مبتنی است:

۱. محل اعراب کیف؛ بنابر قول سیبویه همیشه نصب است بنابر ظرفیت و بنا بر قول سیرافی و اخفش رفع است در صورتی که با مبتدا باشد و نصب است در صورتی که با مبتدا نباشد.

۲. بنابر قول سیبویه باید به جای کیف چیزی که مناسب با ظرف است در تقدیر گرفته شود. پس در جمله «کیف زید»، «فی ای حال زید» یا این که «علی ای حال» می‌باشد و بنابر تقدیر دوم: «علی به معنای فی است. اما بنابر قول سیرافی و اخفش تقدیراً صحیح زید» که مناسب با مقتضای مقام باشد در تقدیر گرفته می‌شود و در مثل «کیف جاء زید» تقدیر «راکباً جاء زید» می‌باشد و در جاهای دیگر هم به همین مناسبت.

۳. جواب مناسب از «کیف زید» در نزد سیبویه باید «علی خیر» یا «علی سلامة و صحة» و امثال آن باشد: لذا وقتی که به شاعر (روبه) گفتند: «کیف اصبحت؟» در جواب گفت: «خیر» ای: «علی خیر» به حذف جار و ابقای جرّ و علی به معنای فی است. این در صورتی است که جواب، مطابق لفظ کیف (ظرف) است باشد، اما اگر فقط لحاظ معنا شود بنابر قول سیبویه، کلمه «صحیح» او «سقیم» آورده می‌شود، ولی

نزد سیرافی و اخفش اگر جواب از لفظ باشد «صحيح» و «سقيم» می آید و اگر جواب از معنا باشد «علی خیر» می آید (به عکس اول). ابن مالک گفته است: خلاصه این است که هیچ کس نگفته است: کیف ظرف است، چون نه ظرف زمان است و نه ظرف مکان، اما چون تفسیر می شود به جمله «علی ای حال» که جار مجرور است، کیف را ظرف نامیده اند، چون تأویل به جار مجرور شده است و آن را مجازاً ظرف می گویند. پایان. این قول نیکویی است و تأیید بر این این که در جمله «کیف انت أصحیح أم سقیم» بالاجماع گفته اند: «صحيح» و «سقيم» بدل از کیف است و مرفوع و اگر قول سیبویه صحيح باشد. باید بدل ظرف منصوب باشد. بنابراین کیف به طور خالص ظرف نیست و ظرفیتش مجازی است.

تنبیه

آیه: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» کلمه کیف نمی تواند بدل از «ايل» باشد، زیرا لازم می آید که حرف جار بر کیف داخل شود، چون بدل و مبدل منه حکم واحدی دارند و مبدل منه مجرور به الی است، در حالی که دخول حرف جر بر کیف شاذ است. علاوه بر این دخول الی بر کیف شنیده نشده است بلکه علی به طور ندرت بر کیف داخل می شود؛ مثل: «علی کیف تتبع الاجرین» و قطرب از بعضی نقل کرده است: «انظر الی کیف یصنع» پس الی در این جمله داخل بر کیف شده است [نجم الاثمه رضی جواب داده است: کیف در این جمله از استفهامیت خارج شده و به معنای حال آمده است].

دلیل دیگر بر امتناع بدلیت این که «الی الابل» متعلق به جمله «أفلا تنظرون» است که مقدم گردیده است و اگر کیف بدل از آن باشد باید متعلق به فعل ما قبل خود باشد در حالی که چون استفهام صدر طلب است، فعل ما قبل نمی تواند در آن عمل کند. دلیل

سوم این که در این هنگام جمله بعد از کیف (خلقت) غیر مرتبط به ما قبل می‌شود، زیرا براساس این تقدیر، کیف متعلق به ما قبل خود هست و تقدیر «افلا تنظرون الی الابل» و «الی کیف» خلقت می‌شود و بر این تقدیر معنای آیه صحیح نیست. بنابر این باید گفته شود که کیف منصوب است بنابر حالیت و عامل در آن جمله مابعدش هست و در این صورت فعل «افلا تنظرون» معلق بر کیف است، زیرا مراد از «تنظرون» تفکر در خلقت شتر است. پس مجموعه جمله «کیف خلقت» بدل اشتمال از ابل است که جانشین دو مفعول شده چون «تنظرون» به معنای «تتفکرون» است که دو مفعول می‌گیرد. معنای آیه: «افلا تتفکرون الی الابل کیفیت خلقها» و مثل همین ترکیب در آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» می‌آید. پس «کیف مد الظل» بدل اشتمال از ربك است و فعل «ألم تر» معلق بر کیف می‌باشد به طوری که گفته شد و قول فرزدق:

إلى الله أشكو بالمدينة حاجةً وبالشام أخرى كيف يلتقيان

به سوی خداوند شکایت می‌کنم در شهر مدینه حاجتی را و در شهر مکه حاجت دیگر که چگونه به هم نمی‌رسند آن دو حاجت.

در این شعر جمله «تلتقيان» بدل از اسم مفرد (اخری و حاجته) است ای: «اشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما»؛ یعنی شکایت من از التقای این حاجت است.

یک مسئله

قومی گمان کرده‌اند که کیف برای عطف می‌آید، از جمله ابن موهب است که در کتاب العلل این قول را آورده و به قول شاعر استناد کرده است:

إذا قلَّ مال المرء لانت قناته وهان على الأذنى فكيف الأبعاد

هرگاه کم می‌شود مال انسان نرم می‌شود نیزه او (کنایه از این که مورد اعتماد نیست) پس چگونه خویشاوندان دور او.

در این شعر گفته‌اند: کیف برای عطف «اباعد» بر ما قبلش آمده است، ولی این توجیه خطا است، زیرا کیف مقترن به فاء عاطفه شده است. پس فاء افاده عطف می‌دهد، نه کیف که در این جا اسم مرفوع است، بنابر خبر بودن و احتمال دارد که «الاباعد» مجرور به اضافه باشد و تقدیر: «فکیف حال الاباعد» پس مضاف حذف شده و مضاف الیه مجرور باقی مانده است؛ چنان چه در آیه ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ بنابر قرائت ابن جمّاز (که به کسر خوانده است) تقدیر: «والله يريد ثواب الآخرة» ثواب که مضاف است، حذف شده و مضاف الیه بر حالت جرّ باقی مانده است. توجیه سوم در شعر این که «الاباعد» به سبب «فاء»، بر ما قبل خود (الادنی) عطف شده باشد و کیف بین عاطف و معطوف قرار گرفته است و تقدیر: «فکیف الهوان علیّ الاباعد» پس مبتدا و جار حذف شده و مجرور باقی مانده است یا این که جر «الاباعد» به واسطه عطف به فاء است. پس کیف بین عاطف و معطوف، زاید واقع شده است. عبارت: «أقحمت» ای زیدت و زیادت «کیف» برای رساندن اولویت حکم به اباعد است و مراد از حکم، هون است، یعنی بر نزدیکان آبرویش سبک می‌شود پس چه رسد به خویشان دور.

حرف اللام

لام المفردة

ثلاثة أقسام: عاملة للجبر، وعاملة للجزم، وغير عاملة، وليس في القسمة أن تكون عاملة للنصب، خلافاً للكوفيين، وسيأتي.

فالعاملة للجبر مكسورة مع كل ظاهر، نحو لزيد، ولعمرو، إلا مع المستغاث المباشر ليا فمفتوحة نحو «يا لله» وأما قراءة بعضهم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾^١ بضمها فهو عارض للإتباع، ومفتوحة مع كل مضمّر نحو لنا، ولكم، ولهم، إلا مع ياء المتكلم فمكسورة.

وإذا قيل «يا لك، يا لي» احتمل كل منهما أن يكون مستغاثاً به وأن يكون مستغاثاً من أجله، وقد أجازهما ابن جني في قوله:

فيا شوق ما أبقى، ويا لي من النوى (ويا دمع ما أجرى ويا قلب ما أصبى)
وأوجب ابن عصفور في «يا لي» أن يكون مستغاثاً من أجله، لأنه لو كان مستغاثاً به لكان التقدير يا أدعو لي، وذلك غير جائز في غير باب ظننت وفقدت وعدمت، وهذا لازم له، لا لابن جني، لما سأذكره بعد.

ومن العرب من يفتح اللام الداخلة على الفعل ويقرأ ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾^١.
وللام الجارة اثنان وعشرون معنى:

أحدها: الاستحقاق، وهي الواقعة بين معنى وذات، نحو ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾^٢ و ﴿الْعِزَّةُ لِلَّهِ﴾^٣، والملك لله والأمر لله، ونحو ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾^٤ و ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ﴾^٥ ومنه «للكافرين النار» أي عذابها.

والثاني: الاختصاص نحو «الجنة للمؤمنين، وهذا الحصار للمسجد، والمنبر للخطيب، والسرّج للدابة، والقميص للعبد» ونحو ﴿إِنَّ لَهُ أَبًا﴾^٦، ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾^٧ وقولك: هذا الشعر لحبيب، وقولك: أدوم لك ما تدوم لي.

والثالث: الملك، نحو ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾^٨ وبعضهم يستغني بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين، ويمثل له بالأمثلة المذكورة ونحوها، ويرجح أن فيه تقليلاً للاشتراك، وأنه إذا قيل «هذا المال لزيد والمسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع كون زيد قابلاً للملك، لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه دفعةً، وأكثرهم يمنعه.

الرابع: التمليك، نحو «وهبت لزيد ديناراً».

الخامس: شبه التمليك، نحو ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾^٩.

١. الأنفال (٨) الآية ٣٣.

٢. الحمد (١) الآية ٢.

٣. النساء (٤) الآية ١٣٩.

٤. المطففين (٨٣) الآية ١.

٥. البقرة (٢) الآية ١١٤.

٦. يوسف (١٢) الآية ٧٨.

٧. النساء (٤) الآية ١١.

٨. البقرة (٢) الآية ١١٦.

٩. النحل (١٦) الآية ٧٢.

السادس: التعليل، كقوله:

ويوم عقرت للعذارى مطيّي (فيا عجباً من كورها المحتمل)
 وقوله تعالى ﴿لَا يَلَابِ قُرَيْشٌ﴾^١ وتعلقها بـ ﴿فَلْيَعْبُدُوا﴾^٢، وقيل: بما قبله، أي
 ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُولٍ﴾^٣، ورجح بأنهما في مصحف أبيّ سورة واحدة، وضعف بأن
 «جعلهم كعصف» إنما كان لكفرهم وجرأتهم على البيت، وقيل: متعلقة بمحذوف
 تقديره اعجبوا، وكقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾^٤، إي وإنه من أجل حب المال
 لبخيل، وقراءة حمزة ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾^٥
 الآية، أي لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب والحكمة ثم لمجيء محمد صلى الله عليه
 وسلم مصداقاً لما معكم لتؤمنن به، فما: مصدرية فيهما، واللام تعليلية، وتعلقت
 بالجواب المؤخر على الاتساع في الظرف، كما قال الأعشى:

رضيعى لبان ثدى أم تحالفا بأسحم داج (عوض لا نتفرّق
 ويجوز كون «ما» موصولاً اسماً.

فإن قلت: فأين العائد في ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ﴾^٦؟

فالجواب: إن «ما معكم» هو نفس «ما آتاكم» فكأنه قيل: مصدق له، وقد يضعف
 هذا لقلته نحو قوله:

(فيارب أنت الله في كل موطن) وأنت الذي في رحمة الله أطمع
 وقد يرجح بأن الثواني يتسامح فيها كثيراً، وأما قراءة الباقيين بالفتح فاللام لام

١. قريش (١٠٦) الآية ١.

٢. قريش (١٠٦) الآية ٣.

٣. الفيل (١٠٥) الآية ٥.

٤. العاديات (١٠٠) الآية ٨.

٥. آل عمران (٣) الآية ٨١.

٦. آل عمران (٣) الآية ٨١.

التوطئة، وما شرطية، أو اللام للابتداء، وما: موصولة، أي الذي آتيتكموه، وهي مفعولة على الأول، ومبتدأ على الثاني.

ومن ذلك قراءة حمزة والكسائي ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^١ بكسر اللام، ومنها اللام الثانية في نحو «يا لزيد ولعمرو» وتعلقها بمحذوف، وهو فعل من جملة مستقلة، أي أدعوك لعمرو، أو اسم هو حال من المنادى، أي مدعواً لعمرو، قولان، ولم يطلع ابن عصفور على الثاني فنقل الإجماع على الأول.

ومنها اللام الداخلة لفظاً على المضارع في نحو ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾^٢ وانتصاب الفعل بعدها بأن مضمرة بعينها وفاقاً للجمهور، لا بأن مضمرة أو بكي المصدرية مضمرة خلافاً للسيرافي وابن كيسان، ولا باللام بطريق الأصالة خلافاً لأكثر الكوفيين، ولا بها لنيابتها عن أن خلافاً لثعلب، ولك إظهار أن، فتقول «جئتكَ لأن تكرمني» بل قد يجب، وذلك إذا اقترن الفعل بلا نحو ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾^٣، لئلا يحصل الثقل بالتقاء المثليين.

فرع

أجاز أبو الحسن أن يتلقى القسم بلام كي، وجعل منه ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُزَيِّدُواكُمْ﴾^٤ فقال: المعنى ليرضنكم، قال أبو علي: وهذا عندي أولى من أن يكون متعلقاً يتحلفون والمقسم عليه محذوف، وأنشد أبو الحسن:

إذ قلت قدني قال بالله حلفاً لتغني عني ذا إنائك أجمعاً

١. الأنبياء (٢١) الآية ٧٣.

٢. النحل (١٦) الآية ٤٤.

٣. البقرة (٢) الآية ١٥٠.

٤. التوبة (٩) الآية ٦٢.

والجماعة يأبون هذا، لأن القسم إنما يجاب بالجملة، ويروون البيت لتغنّ بفتح اللام ونون التوكيد وذلك على لغة فزارة في حذف آخر الفعل لأجل النون إن كان ياء تلي كسرة كقوله:

وابكنّ عيشاً تقضّي بعد جدّته (طابت أصائله في ذلك البلد)
وقدروا الجواب محذوفاً واللام متعلّقة به، أي ليكونن كذا ليرضوكم، ولتشربنّ لتغني عني.

السابع: توكيد النفي، وهي الداخلة في اللفظ على الفعل مسبقة بما كان أو لم يكن ناقصين مسندتين لما أسند إليه الفعل المقرون باللام، نحو ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾^١، ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُفْغِرْ لَهُمْ﴾^٢ ويسميتها أكثرهم لام الجحود لملازمتها للجحد أي النفي، قال النحاس: والصواب تسميتها لام النفي، لأن الجحد في اللغة إنكار ما تعرفه، لا مطلق الإنكار، انتهى.

ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين أن أصل «ما كان ليفعل» ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النفي، كما أدخلت الباء في «ما زيد بقائم» لذلك، فعندهم أنها حرف زائد مؤكد، غير جارّ، ولكنه ناصب، ولو كان جاراً لم يتعلق عندهم بشيء لزيادته، فكيف به وهو غير جار؟ ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان قاصداً للفعل، ونفي القصد أبلغ من نفيه، ولهذا كان قوله:

يا عاذلاتي لا تردن ملامتي إنّ العواذل لسن لي بأمر
أبلغ من «لا تلمنني» لأنه نهى عن السبب، وعلى هذا فهي عندهم حرف جر معدّ متعلق بخبر كان المحذوف، والنصب بأن مضمرة وجوباً.

١. آل عمران (٣) الآية ١٧٩.

٢. النساء (٤) الآية ١٦٨.

وزعم كثير من الناس في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾^١ في قراءة غير الكسائي بكسر اللام الأولى وفتح الثانية أنها لام الجحود. وفيه نظر، لأن النافي على هذا غير ما ولم، ولاختلاف فاعلي كان وتزول، والذي يظهر لي أنها لام كي، وأنّ إن شرطية، أي وعند الله جزاء مكرهم وهو مكر أعظم منه وإن كان مكرهم لشدة معدّ لأجل زوال الأمور العظام المشبهة في عظمها بالجبال، كما تقول: أنا أشجع من فلان وإن كان معدّ للنوازل. وقد تحذف كان قبل لام الجحود كقوله:

فما جمع ليغلب جمع قومي مقاومةً ولا فرد لفرد
أي فما كان جمع، وقول أبي الدرداء رضي الله عنه في الركعتين بعد العصر «ما أنا لأدعهما».

والثامن: موافقة إلى، نحو قوله تعالى ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾^٢، ﴿كُلُّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^٣، ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾^٤.
والتاسع: موافقة «على» في الاستعلاء الحقيقي نحو ﴿وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ﴾^٥ ﴿دَعَانَا لِجَنبِهِ﴾^٦، ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾^٧.

وقوله: (ضممت إليه بالسنان قميصه) فخر صريعاً لليدين وللنم
والمجازي نحو ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾^٨ ونحو قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي

١. إبراهيم (١٤) الآية ٤٦.

٢. الزلزلة (٩٩) الآية ٥.

٣. الرعد (١٣) الآية ٢.

٤. الأنعام (٦) الآية ٢٨.

٥. الإسراء (١٧) الآية ١٠٩.

٦. يونس (١٠) الآية ١٢.

٧. الصافات (٣٧) الآية ١٠٣.

٨. الإسراء (١٧) الآية ٧.

الله تعالى عنها: «اشترط لهم الولاء» وقال النحاس: المعنى من أجلهم، قال: ولانعرف في العربية لهم بمعنى عليهم.

والعاشر: موافقة «في» نحو ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^١، ﴿لَا يُجْلِيهَا لَوُثُهَا إِلَّا هُوَ﴾^٢، وقولهم «مضى لسبيله» قيل: ومنه ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾^٣، أي في حياتي، وقيل: للتعليل، أي لأجل حياتي في الآخرة.

والحادي عشر: أن تكون بمعنى «عند» كقولهم «كتبته لخمس خلون» وجعل منه ابن جنى قراءة الجحدري ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾^٤ بكسر اللام وتخفيف الميم. والثاني عشر: موافقة «بعد» نحو ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾^٥ وفي الحديث «صوموا لرؤيته» وأفطروا لرؤيته» وقال:

فلما تفرقنا كأني ومالكاً
لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

والثالث عشر: موافقة «مع»، قاله بعضهم، وأنشد عليه هذا البيت.

والرابع عشر: موافقة «من» نحو «سمعت له صرخاً» وقول جرير:

لنا الفضل في الدنيا وأنفك راغم
ونحن لكم يوم القيامة أفضل

والخامس عشر: التبليغ، وهي الجارة لاسم السامع لقول أو ما في معناه، نحو «قلت

له، وأذنت له، وفسّرت له».

والسادس عشر: موافقة عن نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ

كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾^٦ قال ابن الحاجب، وقال ابن مالك وغيره: هي لام التعليل،

١. الأنبياء (٢١) الآية ٤٧.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٨٧.

٣. الفجر (٨٩) الآية ٢٤.

٤. ق (٥٠) الآية ٥.

٥. الإسراء (١٧) الآية ٧٨.

٦. الأحقاف (٤٦) الآية ١١.

وقيل: لام التبليغ والتفت عن الخطاب إلى الغيبة، أو يكون اسم المقول لهم محذوفاً، أي قالوا لطائفة من المؤمنين لما سمعوا بإسلام طائفة أخرى، وحيث دخلت اللام على غير المقول له فالتأويل على بعض ما ذكرناه، نحو ﴿قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا﴾^١، ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾^٢ وقوله:

كضرائر الحسناء قلن لوجهها حسداً وبغضاً: إنه لدميم

السابع عشر: الصيرورة، وتسمى لام العاقبة ولام المآل، نحو ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^٣ وقوله:

فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبني المساكن

وقوله:

فإن يكن الموت أفناهم فللموت ما تلد الوالدة

ويحتمله ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾^٤ ويحتمل أنها لام الدعاء، فيكون الفعل مجزوماً لا منصوباً، ومثله في الدعاء ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾^٥ ويؤيده أن في آخر الآية ﴿رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا﴾^٦.

وأنكر البصريون ومن تابعهم لام العاقبة، قال الزمخشري: والتحقيق أنها لام العلة، وأن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، وبيانه أنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، بل المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة

١. الأعراف (٧) الآية ٣٨.

٢. هود (١١) الآية ٣١.

٣. القصص (٢٨) الآية ٨.

٤. يونس (١٠) الآية ٨٨.

٥. نوح (٧١) الآية ٢٤.

٦. يونس (١٠) الآية ٨٨.

التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد.

الثامن عشر: القسم والتعجب معاً، وتختص باسم الله تعالى كقوله:

لله يبقى على الأيتام ذو حيد (بمشمخر به الظيان والآس)

التاسع عشر: التعجب المجرد عن القسم، وتستعمل في النداء كقولهم: «يا للماء»

و «يا للشعب» إذا تعجبوا من كثرتهم، وقوله:

فيا لك من ليل كأن نجومه بكل مغار الفتل شدت بيزبل

وقولهم «يا لك رجلاً عالماً» وفي غيره كقولهم «لله درّه فارساً، ولله أنت»، وقوله:

شباب وشيب، وافتقار وثروة فله هذا الدهر كيف ترددا

المتمم العشرون: التعدية، ذكره ابن مالك في الكافية، ومثل له في شرحها بقوله

تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾^١ وفي الخلاصة، ومثل له ابنه بالآية وبقولك «قلت له

افعل كذا» ولم يذكره في التسهيل ولا في شرحه، بل ذكره في شرحه أن اللام في الآية

لشبه التملك، وأنها في المثال للتبليغ، والأولى عندي أن يمثل للتعدية بنحو «ما

أضرب زيداً لعمر، وما أحبه لبكر».

الحادي والعشرون: التوكيد، وهي اللام الزائدة، وهي أنواع:

منها اللام المعترضة بين الفعل المتعدي ومفعوله كقوله:

ومن يك ذا عظم صليب رجا به ليكسر عود الدهر فالدهر كاسره

وقوله:

وملكت ما بين العراق ويثرب ملكاً أجار لمسلم ومعاهد

وليس منه ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾^٢ خلافاً للمبرد ومن وافقه، بل ضمن ردف معنى اقتراب

١. مريم (١٩) الآية ٥.

٢. النمل (٢٧) الآية ٧٢.

فهو مثل ﴿إِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾^١.

واختلف في اللام من نحو ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ﴾^٢، ﴿وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^٣. وقول الشاعر:

أريد لأنسى ذكرها، فكأنما تمثّل لي ليلي بكلّ سبيل

ف قيل: زائدة، وقيل: للتعليل، ثم اختلف هؤلاء، ف قيل: المفعول محذوف، أي يريد الله التبئين ليبين لكم ويهديكم أي ليجمع لكم بين الأمرين، وأمرنا بما أمرنا به لنسلم، وأريد السلو لأنسى، وقال الخليل وسيبويه ومن تابعهما: الفعل في ذلك كله مقدر بمصدر مرفوع بالابتداء، واللام وما بعدها خبر، أي إرادة الله للتبيين، وأمرنا للإسلام، وعلى هذا فلا مفعول للفعل.

ومنها اللام المسماة بالمقحمة، وهي المعترضة بين المتضايقين، وذلك في قولهم «يا بؤس للحرب» والأصل يا بؤس الحرب، فأقحمت تقوية للاختصاص، قال:

يا بؤس للحرب التي وضعت أراھط فاستراحوا

وهل انجرار ما بعدها بها أو بالمضاف ؟ قولان، أرجحهما الأول، لأن اللام أقرب، ولأن الجار لا يعلق.

ومن ذلك قولهم «لا أبا لزيد، وأخا له، ولا غلامي له» على قول سيبويه إن اسم لا مضاف لما بعد اللام، وأما على قول من جعل اللام وما بعدها صفة وجعل الاسم شبيهاً بالمضاف لأن الصفة من تمام الموصوف، وعلى قول من جعلهما خبراً وجعل أبا وأخا على لغة من قال:

إنّ أباه وأبا أباه (قد بلغا في المجد غايتها)

١. الأنبياء (٢١) الآية ١.

٢. النساء (٤) الآية ٢٦.

٣. الأنعام (٦) الآية ٧١.

وقولهم «مكره أخاك لا بطل» وجعل حذف النون على وجه الشذوذ كقوله: بيضك
ثنتا وبيضي مائتا، فاللام للاختصاص، وهي متعلقة باستقرار محذوف.
ومنها اللام المسماة لام التقوية، وهي المزیدة لتقوية عامل ضعف: إما بتأخره نحو:
﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَزْهَبُونَ﴾^١، ونحو: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾^٢، أو بكونه
فرعا في العمل نحو ﴿مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾^٣، ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾^٤ ﴿نَزَاعَةً لِلشَّوَى﴾^٥، ونحو:
ضربي لزيد حسن، وأنا ضارب لعمرو، قيل: ومنه ﴿إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾^٦،
وقوله:

إذا ما صنعت الزّاد فالتمسي له أكیلاً، فإني لست آكله وحدي
وفيه نظر، لأن عدواً وأكیلاً - وإن كانا بمعنى معاد وموأكِل - لا ينصبان المفعول،
لأنهما موضوعان للثبوت، وليسا مجاريين للفعل في التحرك والسكون، ولا محوّلان
عما هو مجار له، لأن التحويل إنما هو ثابت في الصيغ التي يراد بها المبالغة، وإنما
اللام في البيت للتعليل، وهي متعلقة بـ«التمسي»، وفي الآية متعلقة بمستقر محذوف
صفة لعدو، وهي للاختصاص.

وقد اجتمع التأخر والفرعية في ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^٧ وأما قوله تعالى ﴿نَذِيرًا
لِّلْبَشَرِ﴾^٨ فإن كان النذير بمعنى المنذر فهو مثل ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾^٩ وإن كان بمعنى

١. الأعراف (٧) الآية ١٥٤.

٢. يوسف (١٢) الآية ٤٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٤١.

٤. البروج (٨٥) الآية ١٦.

٥. المعارج (٧٠) الآية ١٦.

٦. طه (٢٠) الآية ١١٧.

٧. الأنبياء (٢١) الآية ٧٨.

٨. المدثر (٧٤) الآية ٣٦.

٩. البروج (٨٥) الآية ١٦.

الإنذار فاللام مثلها في «سقياً لزيد» وسيأتي.

قال ابن مالك: ولا تزداد لام التقوية مع عامل يتعدي لاثنين، لأنها إن زادت في مفعوليه فلا يتعدي فعل إلى اثنين بحرف واحد، وإن زادت في أحدهما لزم ترجيح من غير مرجح، وهذا الأخير ممنوع، لأنه إذا تقدم أحدهما دون الآخر وزيدت اللام في المقدم لم يلزم ذلك، وقد قال الفارسي في قراءة من قرأ: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا﴾^١ بإضافة كل: إنه من هذا، وإن المعنى الله مولّ كل ذي وجهه وجهته، والضمير على هذا للتولية، وإنما لم يجعل كل الضميرين مفعولين ويستغن عن حذف ذي ووجهته لثلا يتعدي العامل إلى الضمير وظاهره معاً، ولهذا قالوا في الهاء من قوله:

هذا سراقه للقرآن يدرسه يقطع الليل تسبيحاً وقرأنا
إن الهاء مفعول مطلق لا ضمير القرآن، وقد دخلت اللام على أحد المفعولين مع تأخرهما في قول ليلي:

أحجّاج لا تعطي العصاة مناهم ولا الله يعطي للعصاة مناهم
وهو شاذ، لقوة العامل.

ومنها لام المستغاث عند المبرد، واختاره ابن خروف، بدليل صحة إسقاطها، وقال جماعة: غير زائدة، ثم اختلفوا، فقال ابن جني: متعلقة بحرف النداء لما فيه من معنى الفعل، وردّ بأن معنى الحرف لا يعمل في المجرور، وفيه نظر، لأنه قد عمل في الحال نحو قوله:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي
وقال الأكثرون: متعلقة بفعل النداء المحذوف، واختاره ابن الضائع وابن عصفور،

ونسباه لسيبويه، واعترض بأنه متعدد بنفسه، فأجاب ابن أبي الربيع بأنه ضمن معنى الالتجاء في نحو «يا لزيد» والتعجب في نحو «يا للدواهي» وأجاب ابن عصفور وجماعة بأنه ضعف بالتزام الحذف فقوى تعديه باللام، واقتصر على إيراد هذا الجواب ابوحيان، وفيه نظر، لأن اللام المقوية زائدة كما تقدم، وهؤلاء لا يقولون بالزيادة.

فإن قلت: وأيضاً فإن اللام لا تدخل في نحو «زيداً ضربته» مع أن الناصب ملتزم الحذف.

قلت: لما ذكر في اللفظ ما هو عوض منه كان بمنزلة ما لم يحذف.

فإن قلت: وكذلك حرف النداء عوض من فعل النداء.

قلت: إنما هو كالعوض، ولو كان عوضاً البتة لم يجز حذفه، ثم إنه ليس بلفظ المحذوف، فلم ينزل منزلته من كل وجه.

وزعم الكوفيون أن اللام في المستغاث بقية اسم وهو آل، والأصل يا آل زيد، ثم حذفت همزة آل للتخفيف، وإحدى الألفين لالتقاء الساكنين، واستدلوا بقوله:

فخير نحن عند الناس منكم إذا الداعي المثوب قال يا لا

فإن الجار لا يقتصر عليه، وأجيب بأن الأصل: يا قوم لا فرار، أو لا نفر، فحذف ما بعد لا النافية، أو الأصل يا لفلان ثم حذف ما بعد الحرف كما يقال «ألاتا» فيقال «ألافا» يريدون: ألا تفعلون، وألا فافعلوا.

تنبيه

إذا قيل «يا لزيد» بفتح اللام فهو مستغاث، فإن كسرت فهو مستغاث لأجله، والمستغاث محذوف. فإن قيل «يا لك» احتمل الوجهين، فإن قيل «يا لي» فكذلك عند ابن جنى، أجازهما في قوله:

فيا شوق ما أبقي، ويا لي من النوى ويا دمع ما أجرى، ويا قلب ما أصبى
وقال ابن عصفور: الصواب أنه مستغاث لأجله، لأن لام المستغاث متعلقة بأدعو،
فيلزم تعدي فعل المضممر المتصل إلى ضميره المتصل، وهذا لا يلزم ابن جني، لأنه
يرى تعلق اللام بيا كما تقدم، و«يا» لا تتحمل ضميراً كما لا تتحملة «ها» إذا عملت
في الحال في نحو «وهذا بغلي شيخاً»^١ نعم هو لازم لابن عصفور، لقوله في «يا لزيد
لعمرو» إن لام لعمرو متعلقة بفعل محذوف تقديره أدعوك لعمرو، وينبغي له هنا أن
يرجع إلى قول ابن الباذش إن تعلقها باسم محذوف تقدير مدعو لعمرو، وإنما ادّعى
وجوب التقدير لأن العامل الواحد لا يصل بحرف واحد مرتين، وأجاب ابن الضائع
بأنهما مختلفان معنى نحو «وهبت لك ديناراً لترضى».

تنبيه

زادوا اللام في بعض المفاعيل المستغنية عنها كما تقدم، وعكسوا ذلك فحذفوها
من بعض المفاعيل المفتقرة إليها كقوله تعالى «تَبْغُونَهَا عِوَجاً»^٢، «وَالْقَمَرَ قَسْـَـدَـرَناهُ
مَنَازِلَ»^٣، «وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ»^٤ وقالوا «وهبتك ديناراً، وصدتك ظبياً،
وجنيتك ثمرة» قال:

ولقد جنيتك أكمواً وعساقلاً (ولقد نهيتك عن بنات الاوبر)

وقال:

فتولّى غلامهم ثم نادى: أظليماً أصيدكم أم حماراً

١. هود (١١) الآية ٧٢.

٢. آل عمران (٣) الآية ٩٩.

٣. يس (٣٦) الآية ٣٩.

٤. المطففين (٨٣) الآية ٣.

وقال:

إذا قالت حذام فأنصتوها (فإن القول ما قالت حذام)

في رواية جماعة، والمشهور «فصدّقوها».

الثاني والعشرون: التبيين، ولم يوفقوها حقها من الشرح، وأقول: هي ثلاثة أقسام: أحدها: ما تبين المفعول من الفاعل، وهذه تتعلق بمذكور، وضابطها: أن تقع بعد فعل تعجب أو اسم تفضيل مفهمين حباً أو بغضاً، تقول «ما أحبّني، وما أبغضني» فإن قلت «لفلان» فأنت فاعل الحب والبغض وهو مفعولهما، وإن قلت «إلى فلان» فالأمر بالعكس، هذا شرح ما قاله ابن مالك، ويلزمه أن يذكر هذا المعنى في معاني «إلى» أيضاً لما بيّنا، وقد مضى في موضعه.

الثاني والثالث: ما يبين فاعلية غير ملتبسة بمفعولية، وما يبين مفعولية غير ملتبسة بفاعلية، ومصحوب كل منهما إما غير معلوم مما قبلها، أو معلوم ولكن استؤنف بيانه تقوية للبيان وتوكيداً له، واللام في ذلك كله متعلقة بمحذوف.

مثال المبينة للمفعولية «سقياً لزيد، وجدعاً له» فهذه اللام ليست متعلقة بالمصدرين، ولا بفعليهما المقدرين، لأنهما متعديان، ولا هي مقوية للعامل لضعفه بالفرعية إن قدر أنه المصدر أو بالتزام الحذف إن قدر أنه الفعل، لأن لام التقوية صالحة للسقوط، وهذه لا تسقط، لا يقال «سقياً زيداً» ولا «جدعاً إياه» خلافاً لابن الحسّاب ذكره في شرح المفصل، ولا هي ومخفوضها صفة للمصدر فتتعلق بالاستقرار، لأن الفعل لا يوصف فكذا ما أقيم مقامه، وإنما هي لام مبينة للمدعو له أو عليه إن لم يكن معلوماً من سياق أو غيره، أو مؤكدة للبيان إن كان معلوماً، وليس تقدير المحذوف «أعني» كما زعم ابن عصفور، لأنه يتعدى بنفسه، بل التقدير: إرادتي لزيد.

وينبغي على أن هذه اللام ليست متعلقة بالمصدر انه لا يجوز في «زيد سقياً له»

أن ينصب زيد بعامل محذوف على شريطة التفسير، ولو قلنا إن المصدر الحال محل فعل دون حرف مصدري يجوز تقديم معموله عليه، فتقول «زيداً ضرباً» لأن الضمير في المثال ليس معمولاً له، ولا هو من جملته، وإنما تجويز بعضهم في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ﴾^١ كون الذين في موضع نصب على الاشتغال فوهم.

وقال ابن مالك في شرح باب النعت من كتاب التسهيل: اللام في «سقياً لك» متعلقة بالمصدر، وهي للتبيين، وفي هذا تهافت، لأنهم إذا أطلقوا القول بأن اللام للتبيين فإنما يريدون بها أنها متعلقة بمحذوف استؤنف للتبيين.

ومثال المبينة للفاعلية «تبتاً لزيد، وويحاً له» فإنهما في معنى خسر وهلك، فإن رفعتهما بالابتداء، فاللام ومجرورها خبر، ومحلها الرفع، ولا تبين، لعدم تمام الكلام.

فإن قلت «تبتاً له وويح» فنصبت الأول ورفعت الثاني لم يجز، لتخالف الدليل والمدلول عليه، إذ اللام في الأول للتبيين، واللام المحذوفة لغيره.

واختلف في قوله تعالى: ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَاماً أَنْكُمْ تُخْرَجُونَ﴾ * هِيَاتَ هِيَاتَ لِمَا تُوْعَدُونَ^٢ ف قيل: اللام زائدة، و «ما» فاعل، وقيل: الفاعل ضمير مستتر راجع إلى البعث أو الإخراج فاللام للتبيين، وقيل: هيات مبتدأ بمعنى البعد والجار والمجرور خبر.

وأما قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾^٣ فيمن قرأ بهاء مفتوحة وباء ساكنة وتاء مفتوحة أو مكسورة أو مضمومة، فهيت: اسم فعل، ثم قيل: مسماه فعل ماض أي تهيأت، فاللام متعلقة به كما تتعلق بمسماه لو صرح به، وقيل: مسماه فعل أمر بمعنى

١. محمد ﷺ (٤٧) الآية ٨.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٣٥ و ٣٦.

٣. يوسف (١٢) الآية ٢٣.

أقبل أو تعال، فاللام للتبيين، أي إرادتي لك، أو أقول لك، وأما من قرأ (هئت) مثل جئت فهو فعل بمعنى تهيأت، واللام متعلقة به، وأما من قرأ كذلك ولكن جعل التاء ضمير المخاطب فاللام للتبيين مثلها مع اسم الفعل، ومعنى تهيئه تيسر انفرادها به، لا أنه قصد لها، بدليل ﴿وَزَاوَدْتُهُ﴾^١ فلا وجه لإنكار الفارسي هذه القراءة مع ثبوتها واتجاهها، ويحتمل أنها أصل قراءة هشام (هيت) بكسر الهاء وبالياء وبفتح التاء، وتكون على إبدال الهمزة.

تنبیه

الظاهر أن «لها» من قول المتنبي:

لو لا مفارقة الأحباب ما وجدت لها المنيا إلى أرواحنا سبلا

جار ومجرور متعلق بوجدت، لكن فيه تعدّي فعل الظاهر إلى ضميره المتصل كقولك «ضربه زيد» وذلك ممتنع، فينبغي أن يقدر صفة في الأصل لسبلا، فلما قدم عليه صار حالاً منه، كما أن قوله «إلى أرواحنا» كذلك، فإذ المعنى سبلاً مسلوكة إلى أرواحنا، ولك في «لها» وجه غريب، وهو أن تقدره جمعا للهاة كحصاة وحصي، ويكون «لها» فاعلا بوجدت، والمنيا مضافاً إليه، ويكون إثبات اللهوات للمنايا استعارة، شبهت بشيء يبتلع الناس، ويكون أقام الله مقام الأفواه لمجاورة اللهوات للفم.

وأما اللام العاملة للجزم فهي اللام الموضوعية للطلب، وحركتها الكسر، وسليم بفتحها، وإسكانها بعد الفاء والواو أكثر من تحريكها، نحو ﴿فَلْيُسْتَجِيبُوا إِلَىٰ وَلِيّٰهُمْ﴾^٢ وقد تسكن بعد ثَمَّ نحو ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا﴾^٣ في قراءة الكوفيين وقالون والبزي، وفي

١. يوسف (١٢) الآية ٢٣.

٢. البقرة (٢) الآية ١٨٦.

٣. الحج (٢٢) الآية ٢٩.

ذلك رد على من قال: إنه خاص بالشعر.

ولا فرق في اقتضاء اللام الطلبية للجزم بين كون الطلب أمراً، نحو ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ^١﴾ أو دعاء نحو ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ^٢﴾ أو التماساً كقولك لمن يساويك «ليفعل فلان كذا» إذا لم ترد الاستعلاء عليه، وكذا لو أخرجت عن الطلب إلى غيره، كالتي يراد بها وبمصحوبها الخبر نحو ﴿مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا^٣﴾، ﴿اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ^٤﴾ أي فيمد ونحمل، أو التهديد نحو ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ^٥﴾ وهذا هو معنى الأمر في ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ^٦﴾ وأما ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا^٧﴾ فيحتمل اللامان منه التعليل، فيكون ما بعدهما منصوباً، والتهديد فيكون مجزوماً، ويتعين الثاني في اللام الثانية في قراءة من سكنها، فيترجح بذلك أن تكون اللام الأولى كذلك، ويؤيده أن ما بعدهما ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ^٨﴾ وأما ﴿وَلِيُخْخِمَ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ^٩﴾ فيمن قرأ بسكون اللام فهي لام الطلب، لأنه يقرأ بسكون الميم، ومن كسر اللام - وهو حمزة - فهي لام التعليل، لأنه يفتح الميم، وهذا التعليل إما معطوف على تعليل آخر متصيد من المعنى لأن قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْأَنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ^{١٠}﴾ معناه وآتيناه الإنجيل للهدى والنور، ومثله ﴿إِنَّا زَيْنًا أَلَسَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ

١. الطلاق (٦٥) الآية ٧.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٧٧.

٣. مريم (١٩) الآية ٧٥.

٤. العنكبوت (٢٩) الآية ١٢.

٥. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

٦. فصلت (٤١) الآية ٤٠.

٧. العنكبوت (٢٩) الآية ٦٦.

٨. العنكبوت (٢٩) الآية ٦٦.

٩. المائدة (٥) الآية ٤٧.

١٠. المائدة (٥) الآية ٤٦.

الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا^١ لَأَنَّ الْمَعْنَى إِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِي السَّمَاءِ زِينَةً وَحِفْظًا، وَإِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلِ مُقَدَّرٍ مُؤَخَّرٍ، أَيَّ لِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ أَنْزَلَهُ، وَمِثْلُهُ ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ﴾^٢ أَيَّ وَلِلْجِزَاءِ خَلَقَهُمَا، وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^٣ أَيَّ وَأَرَيْنَاهُ ذَلِكَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هُوَ عَلَى هَيْئٍ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ﴾^٤ أَيَّ وَخَلَقْنَاهُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ.

وَإِذَا كَانَ مَرْفُوعٌ فَعَلِ الْطَلْبِ فَاعِلًا مُخَاطَبًا اسْتَغْنَى عَنِ اللَّامِ بِصِيغَةِ أَفْعَلَ غَالِبًا، نَحْوُ قُمْ وَاقْعُدْ، وَتَجِبَ اللَّامُ إِنْ انْتَفَتِ الْفَاعِلِيَّةُ، نَحْوُ «لَتَعْنِ بِحَاجَتِي» أَوْ الْخَطَابُ نَحْوُ «لِيَقُمْ زَيْدٌ» أَوْ كِلَاهُمَا نَحْوُ «لِيَعْنِ زَيْدٌ بِحَاجَتِي». وَدَخُولُ اللَّامِ عَلَى فِعْلِ الْمُتَكَلِّمِ قَلِيلٌ، سِوَاءِ أَكَانَ الْمُتَكَلِّمُ مُفْرَدًا، نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «قَوْمُوا فَلَا صَلَّ بِكُمْ» أَوْ مَعَهُ غَيْرُهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾^٥ وَأَقَلُّ مِنْهُ دَخُولُهَا فِي فِعْلِ الْفَاعِلِ الْمُخَاطَبِ كَقِرَاءَةِ جَمَاعَةٍ ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾^٦ وَفِي الْحَدِيثِ «لَتَأْخُذُوا مَصَافِكُمْ».

وقد تحذف اللام في الشعر ويبقى عملها كقوله:

فلا تستطل منّي بقائي ومدني ولكن يكن للخير منك نصيب
وقوله:

محمّد تغد نفسك كلّ نفس إذا ما خفت من شيء تبالا

١. الصفات (٣٧) الآية ٦ و ٧.

٢. الجاثية (٤٥) الآية ٢٢.

٣. الأنعام (٦) الآية ٧٥.

٤. مريم (١٩) الآية ٢١.

٥. العنكبوت (٢٩) الآية ١٢.

٦. يونس (١٠) الآية ٥٨.

أي ليكن ولتفد، والتَّبال: الوبال، أبدلت الواو المفتوحة تاء مثل تقوى.
ومنع المبرد حذف اللام وإبقاء عملها حتى في الشعر، وقال في البيت الثاني: إنه لا يعرف قائله، مع احتمال له لأن يكون دعاء بلفظ الخبر نحو «يغفر الله لك» و«يرحمك الله» وحذف الياء تخفيفاً، واجتزأ عنها بالكسرة كقوله:

(فطرت بمنصلى في يعملات) دوامي الأيد يخبطن السريحا

قال: وأما قوله:

على مثل أصحاب البعوضة فأخمشي لك الويل حرّ الوجه أو يبك من بكى
فهو على قبحة جائز، لأنه عطف على المعنى إذ: أخمشي ولتخمشني بمعنى واحد.
وهذا الذي منعه المبرد في الشعر أجازه الكسائي في الكلام، لكن بشرط تقدم قل،
وجعل منه ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^١ أي ليقيموها، ووافقه ابن مالك
في شرح الكافية، وزاد عليه أن ذلك يقع في النثر قليلاً بعد القول الخبري كقوله:

قلت لبوّاب لديه دارها تأذن فإنّي حمؤها وجارها

أي لتأذن، فحذف اللام وكسر حرف المضارعة، قال: وليس الحذف بضرورة
لتمكنه من أن يقول: إيدن، انتهى.

قيل: وهذا تخلص من ضرورة بضرورة وهي إثبات همزة الوصل في الوصل،
وليس كذلك، لأنهما بيتان لا بيت مصرّع، فالهمزة في أول البيت لا في حشوه،
بخلافها في نحو قوله:

لا نسب اليوم ولا خلّة اتسع الخرق على الرّاقع

والجمهور على أن الجزم في الآية مثله في قولك «اثتني أكرمك». وقد اختلف في
ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: للخليل وسيبويه، أنه بنفس الطلب، لما تضمنه من معنى إن الشرطية كما أن أسماء الشرط إنما جزمت لذلك.

والثاني: للسيرافي والفارسي، أنه بالطلب لنيابته مناب الجازم الذي هو الشرط المقدر، كما أن النصب بضرباً في قولك «ضرباً زيداً» لنيابته عن اضرب لا لتضمنه معناه.

والثالث: للجمهور، أنه بشرط مقدر بعد الطلب وهذا أرجح من الأول لأن الحذف والتضمين وإن اشتركا في أنهما خلاف الأصل، لكن في التضمين تغيير معنى الأصل، ولا كذلك الحذف، وأيضاً فإن تضمين الفعل معنى الحرف إما غير واقع أو غير كثير.

ومن الثاني، لأن نائب الشيء يؤدي معناه، والطلب لا يؤدي معنى الشرط. وأبطل ابن مالك بالآية أن يكون الجزم في جواب شرط محذوف مقدر، لأن تقديره يستلزم أن لا يتخلف أحد من المقول له ذلك عن الامتثال، ولكن التخلف واقع.

وأجاب ابنه بأن الحكم مسند إليهم على سبيل الإجمال، لا إلى كل فرد، و بأنه يحتمل أن الأصل يعم أكثرهم، ثم حذف المضاف وأنيب عنه المضاف إليه فارتفع واتصل بالفعل، وباحتمال أنه ليس المراد بالعباد الموصوفين بالإيمان مطلقاً، بل المخلصين منهم، وكل مؤمن مخلص قال له الرسول أقم الصلاة أقامها.

وقال المبرد: التقدير قل لهم أقيموا يقيموا، والجزم في جواب أقيموا المقدر، لا في جواب قل.

ويرده أن الجواب لا بد أن يخالف المجاب: إما في الفعل والفاعل نحو «أئتني أكرمك» أو في الفعل نحو «أسلم تدخل الجنة» أو في الفاعل نحو «قم أقم» ولا يجوز أن يتوافقا فيهما، وأيضاً فإن الأمر المقدر للمواجهة، وقيموا للغيبة.

وقيل: يقيموا مبني، لحلوله محل أقيموا وهو مبني، وليس بشيء.

وزعم الكوفيون وأبو الحسن أن لام الطلب حذفت حذفاً مستمراً في نحو قم واقعد، وأن الأصل لتقم ولتقعد، فحذفت اللام للتخفيف، وتبعها حرف المضارعة. وبقولهم أقول لأن الأمر معنى حقه أن يؤدي بالحرف، ولأنه أخو النهي ولم يدل عليه إلا بالحرف، ولأن الفعل إنما وضع لتقييد الحدث بالزمان المحصل، وكونه أمراً أو خبراً خارج عن مقصوده، ولأنهم قد نطقوا بذلك الأصل كقوله:

لتقم أنت يا ابن خير قريش (كي لتقضي حوائج المسلمين)

وكقراءة جماعة ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾^١ وفي الحديث «لتأخذوا مصافكم» ولأنك تقول: اغز، واخش، وارم، واضربا واضربوا، واضربي، كما تقول في الجزم، ولأن البناء لم يعهد كونه بالحذف، ولأن المحققين على أن أفعال الإنشاء مجردة عن الزمان كبعث وأقسمت وقبلت، وأجابوا عن كونها مع ذلك أفعالاً بأن تجردها عارض لها عند نقلها عن الخبر، ولا يمكنهم إدعاء ذلك في نحو قم لأنه ليس له حالة غير هذه، وحينئذ فيشكل فعليته، فإذا ادعي أن أصله «لتقم» كان الدال على الإنشاء اللام لا الفعل. وأما اللام غير العاملة فسبع:

إحداها: لام الابتداء، وفائدتها أمران: تأكيد مضمون الجملة، ولهذا زحلقوها في باب إنَّ عن صدر الجملة كراهية ابتداء الكلام بمؤكدين، وتخليص المضارع للحال، كذا قال الأكثرون، واعترض ابن مالك الثاني بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^٢، ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾^٣ فإن الذهاب كان مستقبلاً، فلو كان الحزن حالاً لزم تقدّم الفعل في الوجود على فاعله مع أنه أثره، والجواب أن الحكم واقع في ذلك اليوم لا محالة، فنزل منزلة الحاضر المشاهد، وأن التقدير قصد أن تذهبوا،

١. يونس (١٠) الآية ٥٨.

٢. النحل (١٦) الآية ١٢٤.

٣. يوسف (١٢) الآية ١٣.

والقصد حال، وتقدير أبي حيان قصدكم أن تذهبوا مردود بأنه يقتضي حذف الفاعل، لأن ﴿أَنْ تَذْهَبُوا﴾ على تقديره منصوب.

وتدخل باتفاق في موضعين، أحدهما: المبتدأ نحو ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً﴾^١ والثاني بعد إن وتدخل في هذا الباب على ثلاثة باتفاق: الاسم، نحو ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾^٢، والمضارع لشبهه به نحو ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَخْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾^٣، والظرف نحو ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^٤، وعلى ثلاثة باختلاف، أحدها: الماضي الجامد نحو ﴿إِنَّ زَيْدًا لَعَسَى أَنْ يَقُومَ﴾ أو «لنعم الرجل» قاله أبو الحسن، ووجهه أن الجامد يشبه الاسم، وخالفه الجمهور، والثاني: الماضي المقرون بقد، قاله الجمهور، ووجهه أن «قد» تقرب الماضي من الحال فيشبه المضارع المشبه للاسم، وخالف في ذلك خطاب ومحمد بن مسعود الغزني، وقالوا: إذا قيل «إِنَّ زَيْدًا لَقَدْ قَامَ» فهو جواب لقسم مقدر، والثالث: الماضي المتصرف المجرد من قد، أجازوه الكسائي وهشام على إضمار قد، ومنعه الجمهور، وقالوا: إنما هذه لام القسم، فمتى تقدّم فعل القلب فتحت همزة أن كـ «علمت أن زيدا لقام» والصواب عندهما الكسر.

واختلف في دخولها في غير باب إن على شيئين: أحدهما خبر المبتدأ المقدم نحو «لقائم زيد» فمقتضى كلام جماعة من النحويين الجواز، في أمالي ابن الحاجب: لام الابتداء يجب معها المبتدأ، الثاني: الفعل نحو «ليقوم زيد» فأجاز ذلك ابن مالك والمالقي وغيرهما، زاد المالقي «الماضي الجامد» نحو ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^٥

١. الحشر (٥٩) الآية ١٣.

٢. إبراهيم (١٤) الآية ٣٩.

٣. النحل (١٦) الآية ١٢٤.

٤. القلم (٦٨) الآية ٤.

٥. المائدة (٥) الآية ٦٢.

وبعضهم المتصرف المقرون بقدر نحو ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾^١، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُتَذَكِّرِينَ﴾^٢، والمشهور أن هذه لام القسم، وقال أبو حيان في ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ﴾^٣: هي لام الابتداء مفيدة لمعنى التوكيد، ويجوز أن يكون قبلها قسم مقدر وألا يكون، انتهى.

ونص جماعة على منع ذلك كله، قال ابن الخباز في شرح الإيضاح: لا تدخل لام الابتداء على الجمل الفعلية إلا في باب إن، انتهى.

وهو مقتضى ما قدمناه عن ابن الحاجب، وهو أيضاً قول الزمخشري، قال في تفسير ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ﴾^٤: لام الابتداء لا تدخل إلا على المبتداء والخبر، وقال في ﴿لَا أُقْسِمُ﴾^٥: هي لام الابتداء دخلت على مبتدأ محذوف، ولم يقدرها لام القسم، لأنها عنده ملازمة للنون، وكذا زعم في ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ﴾ أن المبتدأ مقدر، أي ولأنت سوف يعطيك ربك.

وقال ابن الحاجب: اللام في ذلك لام التوكيد، وأما قول بعضهم إنها لام الابتداء وأن المبتدأ مقدر بعدها ففاسد من جهات، إحداها: أن اللام مع الابتداء كقد مع الفعل وإن مع الاسم، فكما لا يحذف الفعل والاسم ويبقيان بعد حذفهما كذلك اللام بعد حذف الاسم، والثانية: أنه إذا قدر المبتدأ في نحو «لسوف يقوم زيد» يصير التقدير لزيد سوف يقوم زيد، ولا يخفى ما فيه من الضعف، والثالثة: أنه يلزم إضمار ما لا يحتاج إليه الكلام، انتهى.

١. الأحزاب (٣٣) الآية ١٥.

٢. يوسف (١٢) الآية ٧.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٦٢.

٤. الضحى (٩٣) الآية ٥.

٥. القيامة (٧٥) الآية ١.

وفي الوجهين الأخيرين نظر، لأن تكرار الظاهر إنما يقبح إذا صرح بهما، ولأن النحويين قدّروا مبتدأ بعد الواو في نحو «قمت وأصك عينه» وبعد الفاء في نحو ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾^١ وبعد اللام في نحو ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^٢ وكل ذلك تقدير لأجل الصناعة دون المعنى، فكذاك هنا.

وأما الأول فقد قال جماعة في ﴿إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ﴾^٣: إن التقدير لهما ساحران فحذف المبتدأ وبقيت اللام، ولأنه يجوز على الصحيح نحو «لقائم زيد».

وإنما يضعف قول الزمخشري أن فيه تكلفين لغير ضرورة، وهما تقدير محذوف وخلع اللام عن معنى الحال، لئلا يجتمع دليلا الحال والاستقبال، وقد صرح بذلك في تفسير ﴿لَسَوْفَ أَخْرِجُ حَيًّا﴾^٤ ونظّره بخلع اللام عن التعريف وإخلاصها للتعويض في «يا الله» وقوله إن لام القسم مع المضارع لا يفارق النون ممنوع، بل تارة تجب اللام وتمتنع النون، وذلك مع التنفيس كآلية، ومع تقديم المعمول بين اللام والفعل نحو ﴿وَلَنْ مُمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾^٥ ومع كون الفعل للحال نحو ﴿لَا أُقْسِمُ﴾^٦ وإنما قدر البصريون هنا مبتدأ لأنهم لا يجيزون لمن قصد الحال أن يقسم إلا على الجملة الاسمية، وتارة يمتنعان، وذلك مع الفعل المنفى نحو ﴿تَاللَّهِ تَفْتَأُ﴾^٧ وتارة يجبان، وذلك فيما بقي نحو ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾^٨.

١. المائدة (٥) الآية ٩٥.

٢. القيامة (٧٥) الآية ١.

٣. طه (٢٠) الآية ٦٣.

٤. مريم (١٩) الآية ٦٦.

٥. آل عمران (٣) الآية ١٥٨.

٦. القيامة (٧٥) الآية ١.

٧. يوسف (١٢) الآية ٨٥.

٨. الأنبياء (٢١) الآية ٥٧.

مسألة

للام الابتداء الصّدرية، ولهذا علقت العامل في «علمت لزيد منطلق» ومنعت من النصب على الاشتغال في نحو «زيد لأنا أكرمه» ومن أن يتقدم عليها الخبر في نحو «لزيد قائم» والمبتدأ في نحو «لقائم زيد» فأما قوله:

أُمّ الحليس لعجوز شهر به (ترضى من اللحم بعظم الرقبة)

ف قيل: اللام زائدة، وقيل: للابتداء والتقدير لهي عجوز، وليس لها الصّدرية في باب إن لأنها فيه مؤخرة من تقديم، ولهذا تسمى اللام المرحقة، والمزحلفة أيضاً، وذلك لأن أصل «إنّ زيدا لقائم»: «لإنّ زيدا قائم» فكرهوا افتتاح الكلام بتوكيدين فأخروا اللام دون إن لئلا يتقدم معمول الحرف عليه، وإنما لم ندّع أن الأصل «إنّ لزيداً قائم» لئلا يحول ماله الصدر بين العامل والمعمول، ولأنهم قد نطقوا باللام مقدمة على إنّ في نحو قوله:

(ألا يا سنا برق على قلل الحمى) لهنّك من برق عليّ كريم

ولاعتبارهم حكم صدريتها فيما قبل «إن» دون ما بعدها، دليل الأول أنها تمنع من تسلط فعل القلب على أن ومعمولها، ولذلك كسرت في نحو «وَاللّٰهُ يَسْغَلُمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ»^١ بل قد أثرت هذا المنع مع حذفها في قول الهذلي:

فغيرت بعدهم بعيش ناصب وإخال إنّي لاحق مستتبع

الأصل إنّي لاحق، فحذفت اللام بعد ما علقت إخال، وبقي الكسر بعد حذفها كما كان مع وجودها، فهو مما نسخ لفظه وبقي حكمه. ودليل الثاني أن عمل إن يتخطاها، تقول «إنّ في الدار لزيداً» و «إنّ زيدا لقائم» وكذلك يتخطاها عمل العامل بعدها نحو

«إِنَّ زَيْدًا طَعَامُكَ لَا كُلَّ» ووهم بدر الدين ابن مالك، فمَنع من ذلك، والوارد منه في التنزيل كثير نحو ﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾^١.

تنبيه

«إِنَّ زَيْدًا لَقَامٌ، أَوْ لَيَقُومَنَّ» اللام جواب قسم مقدر، لا لام الابتداء، فإذا دخلت عليها «علمت» مثلاً فتحت همزتها، فإن قلت «لقد قَامَ زيد» فقالوا: هي لام الابتداء، وحينئذ يجب كسرها الهمزة، وعندني أن الأمرين محتملان.

فصل

وإذا خففت إِنْ نحو ﴿وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾^٢، ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾^٣ فاللام عند سيبويه والأكثرين لام الابتداء أفادت - مع إفادتها تأكيد النسبة وتخليص المضارع للحال - الفرق بين إِنْ المخففة من الثقيلة وإِنْ النافية، ولهذا صارت لازمة بعد أن كانت جائزة، اللهم إلا أن يدل دليل على قصد الإثبات كقراءة أبي رجاء ﴿وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^٤ بكسر اللام أي للذي، وكقوله:

إِنْ كُنْتَ قَاضِي نَحْبِي يَوْمَ بَيْنَكُم لو لَمْ تَمَنَّوْا بَوَعْدٍ غَيْرِ تَوَدِّعٍ

ويجب تركها مع نفي الخبر كقوله:

إِنْ الْحَقُّ لَا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ وَإِنْ هُوَ لَمْ يَعْدَمْ خِلَافٍ مَعَانِدٍ

وزعم أبو علي وأبو الفتح وجماعة أنها لام غير لام الابتداء، اجتلبت للفرق، قال أبو

١. العاديات (١٠٠) الآية ١١.

٢. البقرة (٢) الآية ١٤٣.

٣. الطارق (٨٦) الآية ٤.

٤. الزخرف (٤٣) الآية ٣٥.

الفتح: قال لي أبو علي: ظننت أن فلاناً نحوي محسن حتى سمعته يقول: إن اللام التي تصحب إن الخفيفة هي لام الابتداء، فقلت له: «أكثر نحويي بغداد على هذا» انتهى. وحجة أبي علي دخولها على الماضي المتصرف نحو «إن زيد لقام» وعلى منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه في نحو ﴿وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾^١ وكلاهما لا يجوز مع المشددة.

وزعم الكوفيون أن اللام في ذلك كله بمعنى إلا، وأن إن قبلها نافية، واستدلوا على مجيء اللام للاستثناء بقوله:

أمسى أبان ذليلاً بعد عزته وما أبان لمن أعلاج سودان
وعلى قولهم يقال «قد علمنا إن كنت لمؤمناً» بكسر الهمزة، لأن النافية مكسورة دائماً، وكذا على قول سيبويه لأن لام الابتداء تعلق العامل عن العمل، وأما على قول أبي علي وأبي الفتح فتفتح.

القسم الثاني: اللام الزائدة، وهي الداخلة في خبر المبتدأ في نحو قوله:
أمّ الحليس لعجوز شهرة.

وقيل: الأصل لهي عجوز، وفي خبر أن المفتوحة كقراءة سعيد بن جبير ﴿إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾^٢ بفتح الهمزة، وفي خبر لكن في قوله:

يلومونني في حبّ ليلي عواذلي ولكنني من حبّها لعميد
وليس دخول اللام مقيساً بعد أن المفتوحة خلافاً للمبرد، ولا بعد لكن خلافاً للكوفيين، ولا اللام بعدهما لام الابتداء خلافاً له ولهم، وقيل: اللامان للابتداء على أن الأصل «ولكن إنني» فحذفت همزة إن للتخفيف، ونون ولكن لذلك لثقل اجتماع الأمثال، وعلى أن «ما» في قوله:

١. الأعراف (٧) الآية ١٠٢.

٢. الفرقان (٢٥) الآية ٢٠.

وما أبان لمن أعلاج سودان

استفهام ، وتم الكلام عند «أبان» ثم ابتداء لمن أعلاج، إي بتقدير لهو من أعلاج، وقيل: هي لام زيدت في خبر ما النافية، وهذا المعنى عكس المعنى على القولين السابقين.

ومما زيدت فيه أيضاً خبر زال في قوله:

وما زالت من ليلى لدن أن عرفتها لكالهائم المقصى بكلّ مراد

وفي المفعول الثاني لأرى في قول بعضهم «أراك لساتمي» ونحو ذلك. قيل: وفي مفعول يدعو من قوله تعالى ﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾^١ وهذا مردود، لأن زيادة هذه اللام في غاية الشذوذ فلا يليق تخريج التنزيل عليه، ومجموع ما قيل في اللام في هذه الآية قولان:

أحدهما هذا، وهو أنها زائدة، وقد بينا فسادها.

والثاني: أنها لام الابتداء، وهو الصحيح، ثم اختلف هؤلاء، فقيل: إنها مقدمة من تأخير، والأصل يدعو من لضره أقرب من نفعه، فمن: مفعول، وضره أقرب: مبتدأ وخبر، والجملة صفة لمن، وهذا بعيد، لأن لام الابتداء لم يعهد فيها التقدم عن موضعها، وقيل: إنها في موضعها، وإن من مبتدأ، و﴿لَبِئْسَ الْمَوْلَى﴾^٢ خبره، لأن التقدير لبئس المولى هو، وهو الصحيح، ثم اختلف هؤلاء في مطلوب يدعو على أربعة أقوال: (أحدها): أنها لا مطلوب لها، وأن الوقف عليها، وأنها إنما جاءت تأكيداً ليدعو في قوله ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُ وَمَا لَا يَضُرُّهُ﴾^٣ وفي هذا القول دعوى خلاف الأصل مرتين، إذ الأصل عدم التوكيد، والأصل أن ألا يفصل المؤكد من توكيده ولا

١. الحج (٢٢) الآية ١٣.

٢. الحج (٢٢) الآية ١٢.

٣. الحج (٢٢) الآية ١١.

سيما في التوكيد اللفظي.

(والثاني): أن مطلوبه مقدّم عليه، وهو ﴿ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ﴾^١ على أن ذلك موصول، وما بعده صلة وعائد، والتقدير يدعو الذي هو الضلال البعيد، وهذا الإعراب لا يستقيم عند البصريين، لأن «ذا» لا تكون عندهم موصولة إلا إذا وقعت بعد ما أو من الاستفهاميتين.

(والثالث): أن مطلوبه محذوف، والأصل يدعوه، والجملة حال، والمعنى ذلك هو الضلال البعيد مدعواً.

(والرابع): أن مطلوبه الجملة بعده، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

أحدهما: أن يدعو بمعنى يقول، المفعول يقع على الجمل.

والثاني: أن يدعو ملموح فيه معنى فعل من أفعال القلوب، ثم اختلف هؤلاء على قولين: أحدهما: أن معناه يظن، لأن أصل يدعو معناه يسمي، فكأنه قال: يسمي من ضره أقرب من نفعه إلهاً، ولا يصدر ذلك عن اعتقاد يقين فكأنه قيل: يظن، وعلى هذا القول فالمفعول الثاني محذوف كما قدرنا. والثاني: أن معناه يزعم، لأن الزعم قول مع اعتقاد.

ومن أمثلة اللام الزائدة قولك «لئن قام زيد أقم، أو فأنا أقوم» أو «أنت ظالم لئن فعلت» فكل ذلك خاص بالشعر، وسيأتي توجيهه والاستشهاد عليه.

الثالث: لام الجواب، وهي ثلاثة أقسام: لام جواب لو نحو ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^٢، ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^٣ ولام جواب لولا نحو ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ

١. إبراهيم (١٤) الآية ١٧.

٢. الفتح (٤٨) الآية ٢٥.

٣. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَفْسَدَاتِ الْأَرْضِ»^١ ولام جواب القسم نحو ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا»^٢ أ ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ»^٣ وزعم أبو الفتح أن اللام بعد «لو» و «لو لا» و «لو ما» لام جواب قسم مقدر، وفيه تعسف، نعم الأولى في ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ»^٤ أن يكون اللام لام جواب قسم مقدر، بدليل كون الجملة اسمية، وأما القول بأنها لام جواب لو وأن الاسمية استعيرت مكان الفعلية كما في قوله:

وقد جعلت قلوب بني سهيل
من الأكوار مرتعها قريب
ففيه تعسف، وهذا الموضع مما يدل عندي على ضعف قول أبي الفتح، إذ لو كانت اللام بعد لو أبداً في جواب قسم مقدر لكثير مجيء الجواب بعد «لو» جملة اسمية نحو «لو جاءني لأنا أكرمه» كما يكثر ذلك في باب القسم.

القسم الرابع: اللام الداخلة على أداة شرط للإيذان بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها، لا على الشرط، ومن ثم تسمى اللام المؤذنة، وتسمى الموطئة أيضاً، لأنها وطأت الجواب للقسم، أي مهدته له، نحو ﴿لَئِنْ أَخْرَجُوا لَايَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأَذْبَارُ»^٥ وأكثر ما تدخل على إن، وقد تدخل على غيرها كقوله:

لمتى صلحت ليقضين لك صالح
ولتجزين إذا جزيت جميلا
وعلى هذا فالأحسن في قوله تعالى ﴿لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ»^٦ ألا تكون

١. البقرة (٢) الآية ٢٥١.

٢. يوسف (١٢) الآية ٩١.

٣. الأنبياء (٢٢١) الآية ٥٧.

٤. البقرة (٢) الآية ١٠٣.

٥. الحشر (٥٩) الآية ١٢.

٦. آل عمران (٣) الآية ٨١.

موطئة وما شرطية، بل للابتداء وما موصولة، لأنه حمل على الأكثر.

وأغرب ما دخلت عليه إذ، وذلك لشبهها بـإن، وأنشد أبو الفتح:

غضبت عليّ لأن شربت بجزّة فلاذ غضبت لأشربن بخروف

وهو نظير دخول الفاء في ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾^١

شبهت إذ بـإن فدخلت الفاء بعدها كما تدخل في جواب الشرط، وقد تحذف مع كون

القسم مقدراً قبل الشرط نحو ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^٢. وقول بعضهم ليس

هنا قسم مقدر وإن الجملة الاسمية جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها
.....

مردود، لأن ذلك خاص بالشعر، وكقوله تعالى ﴿وَأَنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ﴾^٣

فهذا لا يكون إلا جواباً للقسم، وليست موطئة في قوله:

لئن كانت الدنيا عليّ كما أرى تباريح من ليلي فللموت أروح

وقوله:

لئن كان ما حدثته اليوم صادقاً أصم في نهار القيظ للشمس باديا

وقوله:

ألمم بزينب إنّ البين قد أفدا قلّ الثواء لئن كان الرّحيل غدا

بل هي في ذلك كله زائدة كما تقدمت الإشارة إليه، أما الاوّلان فلأن الشرط قد

أجيب بالجملة المقرونة بالفاء في البيت الأول، وبالفعل المجزوم في البيت الثاني، فلو

كانت اللام للتوطئة لم يجب إلا القسم، هذا هو الصحيح، وخالف في ذلك الفراء، فزعم

أن الشرط قد يجاب مع تقدم القسم عليه، وأما الثالث فلأن الجواب قد حذف مدلولاً

١. النور (٢٤) الآية ١٣.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٢١.

٣. المائدة (٥) الآية ٧٣.

علیه بما قبل إن، فلو كان ثم قسم مقدر لزم الإجحاف بحذف جوابين.

الخامس: لام أل كالرجل والحارث، وقد مضى شرحها.

السادس: اللام اللاحقة لأسماء الإشارة للدلالة على البعد أو على توكيده، على

خلاف في ذلك، وأصلها السكون كما في «تلك» وإنما كسرت في «ذلك» لالتقاء الساكنين.

السابع: لام التعجب غير الجارة نحو «لظرف زيد، ولكرم عمرو» بمعنى ما أظرفه

وما أكرمه، ذكره ابن خالويه في كتابه المسمى بالجمل، وعندني أنها إما لام الابتداء

دخلت على الماضي لشبهه لجموده بالاسم، وإما لام جواب قسم مقدر.

ل

بر سه قسم است: جاره، جازمه و غیر جازمه و غیر جاره.

در این قسمت لام ناصبه ذکر نشده است، برخلاف کوفیون که لام ناصبه را هم یک

قسم قرار داده‌اند و به زودی ذکر خواهد شد.

«لام» جاره که بر اسم ظاهر داخل می‌شود مکسوره است؛ مثل: «المال لزيد» مگر با

اسم مستغاث که حرف نداء (یا) با آن ذکر می‌شود و در این صورت «لام» جاره مفتوح

است؛ مثل: «یا الله». در «الحمد لله» که لام جاره داخل بر «الله» شده، بعضی آن را به ضم

خوانده‌اند، ولی این حرکت اصلی نیست بلکه به تبع از «دال» آورده شده است، چون

حرف آخر «الحمد» مضموم است.

نجم الاثمه رضی گفته است: علت فتح لام مستغاث این است که میان «مستغاث له»

و «مستغاث منه» فرق باشد، چون لام در مستغاث له مکسور است، اما اگر لام جاره بر

ضمیر داخل شود مفتوح می‌باشد؛ مثل: «ان لنا دار لکم جند ولهم آمال» مگر «یاء»

متکلم که ضمیر با آن مفتوح است؛ مثل: «لی فی الجنة غرفاً» و چون لام مستغاث و

مستغاث له در ضمایر یکسان است، لذا در «یالك» و «یا لی» محتمل است که لام

مستغاث منه و مستغاث له باشد و در قول شاعر:

فيا شوق ما أبقي، ويا لي من التوى ويا دمع ما أجرى ويا قلب ما أصبى

ای شوق من! چه چیز باقی گذاشته است تو را و ای قوم من! به فریاد رسید مرا از دوری دوست و ای اشک من! چه چیز جاری ساخته است تو را و ای دل من! چه چیز فریفته است و میل داده است تو را به جانب خود.

شاهد در لی است که ابن جنی گفته: احتمال دارد که برای «مستغاث منه» و «مستغاث له» باشد اما ابن عصفور واجب دانسته است که «مستغاث من اجله» باشد، زیرا اگر مستغاث منه باشد تقدیر یا «ادعو لی» است که جایز نیست، چون مستغاث منه به منزله مفعول «ادعو» است و لازم می آید که ضمیر فاعل و مفعول متحد باشد و این در غیر باب ظن و فقد و عدم، جایز نیست، اما این اعتراض در صورتی است که لام متعلق به «ادعو» باشد. اما اگر گفته شود که متعلق به یاء (حرف ندا) است اشکال لازم نمی آید. ابن عصفور از کسانی است که لام را متعلق به فعل می داند. لذا اشکال بروی وارد است. اما ابن جنی که لام را متعلق به یاء می داند اشکال بر او وارد نیست. بعضی «لام» جاره که بر فعل «مؤل» واقع می شود را مفتوح خوانده اند مثل عده ای که آیه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ را به فتح لام «ليعذبهم» را قرائت کرده اند. برای لام جاره بیست معنا ذکر کرده اند:

۱. استحقاق. در جایی است که «لام» بین دو اسم باشد که یکی به معنای حدث و دیگری به معنای ذات، مثل «الحمد لله» حمد مصدر و برای حدث است و «الله» برای ذات، و آیه: ﴿الْعِزَّةَ لِلَّهِ﴾ «والمملك لله والامر لله» و ﴿وَيُلِّ لِلْمُطَفِّينَ﴾ در این جملات «لام» بر الله داخل شده که اسم ذات است و قبلش «العزه»، «المملك»، «الامر» و «ویل» اسم حدث اند. مراد از «مطففين» اشخاصی هستند که متصف به این صفتند. از مثال اخیر و جمله ﴿لِلْكَافِرِينَ﴾ استفاده می شود که این «لام» مخصوص اسم جلاله (الله)

نیست و منظور از «نار» عذاب است که اسم حدث می‌باشد و جار مجرور مقدم بر آن شده است.

۲. معنای اختصاص. فرق این با استحقاق این است که در اختصاص لام بین دو اسم ذات واقع می‌شود، مثل: «الجنة للمؤمنين» و «هذا الحصار للمسجد» و «المنبر للخطيب» و «السراج للدابة» و «القميص للعبد» و آیه: «إِنَّ لَهُ أَبًا» و «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ» در تمام این مثال‌ها لام بین دو اسم ذات واقع شده است. در مثال اخیر تقدیر: «ان كان اخوة له» بوده است که لام بین ضمیر و اخوة آمده است. مثال دیگر: «هذا الشعر لحبيبي» و عبارت: «ادوم لك ما تدوم لي» لام در «لك» و «لي» برای اختصاص است که در ظاهر بین فعل و اسم قرار گرفته است، ولی در واقع بین فاعل «ادوم» و «تدوم» (انا وانت) و ضمیر «لك» و «لي» است.

۳. به معنای ملك. فرق بین ملك و اختصاص این است که در این جا اسم مدخول «لام» باید قابلیت تملك را داشته باشد، یعنی ذوی العقول باشد؛ مثل: «له ما فى السماوات وما فى الارض» برخی معنای اختصاص را عام می‌دانند که شامل استحقاق و ملك هم می‌شود. این قول چون باعث تقلیل معنای لام می‌گردد رجحان دارد و رجحان دیگر این که در جمله «هذا المال لزيد والمسجد» استعمال لام در معنای واحد (اختصاص) می‌باشد و اگر بنابر قول مشهور باشد لام در معطوف به معنای اختصاص خواهد بود و در معطوف علیه به معنای «ملك». اشکال این توجیه این است که استعمال لفظ مشترک در دو معنا لازم می‌آید و این در نزد محققین جایز نیست.

۴. معنای تمليك و فرق این با معنای سوم این است که در تمليك «لام» به فعلی تعلق می‌گیرد که آن فعل مملك است؛ مثل: «وهبت لزيد» و «ملكك لغمر» و «تصدقت لبكر» در این مثال‌ها به افعالی تعلق گرفته که مملك است، به خلاف لام ملكيه.

۵. شبه تملیک. این معنا در جایی است که قابلیت تملیک در آن نیست؛ مانند: ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ «لام» در لکم برای شبه تملیک است، زیرا ازواج این قابلیت را ندارند.

۶. معنای تعلیل؛ مانند قول امرء القیس:

ویوم عقرت للعذاری مطیّتی فیا عجباً من کورها المتحمل
روزی که پی کردم برای دختران یک ناقه خود را پس ای عجب از رحلی که آن دایه محتمل
بود.

شاهد در لام «للعذاری» است که برای تعلیل آمده است. «عذاری» جمع عذری به معنای دختر بکر و آیه: ﴿لَا يَلْفَ قَرِيشٍ﴾ لام برای علت است، چون متعلق به «فلیعبدوا» است، ای: «فلیعبدوا لایلاف قریش» پس لام علت برای امر به عبادت است. بعضی متعلق به جمله ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ می دانند که در آخر سوره قبل ذکر شده است. وجه رجحان این قول این که در مصحف ابی هر دو سوره، یک سوره ذکر شده است، اما از نظر معنا این قول ضعیف است، زیرا علت «فجعلهم» کفر بوده است و نیز جرثمی که برای تخریب خانه داشتند. قول سوم این که متعلق به فعل مقدر است و تقدیر: «اعجبوا لایلاف قریش»؛ کفار عجب نمودند برای ایلاف... و آیه: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ ای: «وانه لحب الخیر لشدید». مراد از «خیر» مال است یعنی شدت حب مال علت بخل آنهاست و در آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ درباره لام «لما اتاكم» دو قرائت است:

الف) قرائت مشهور: به فتح لام. طبق این قرائت «لام» تأکید، ماموصوله و یا جزائیه است (بنابر گفته صاحب مجمع البیان).

ب) قرائت همزه: به کسر لام. در این صورت لام تعلیلیه است و در مادو احتمال وجود دارد: موصوله و مصدریه. بنابر وجه دوم، تقدیر آیه: «اذ اخذ الله ميثاق النبيين

من اجل اتياني اباكم بعض الكتاب والحكم لمجيء محمد ﷺ مصداقاً لما معكم لتؤمنن به» بنابراین ما در هر دو جمله مصدریه است، جمله «لما اتيكم» و «جائكم» که به ثم عطف شده است. ای: «ما جائكم» و لام برای علت است و متعلق به جواب شرط «لنؤمنن» می‌باشد و چون لام قسم بر جواب داخل شده است و لازمه صدارت لام قسم این است که مابعدش در ماقبلش عمل نمی‌کند و در این جا عمل کرده است، لذا جواب داده می‌شود که عملش در ظرف است، همان طوری که در قول اعشی:

رضيحي لبان ثدى أم تحالفا بأسحم داج عوض لا يتفرّق

تفسیر این شعر در کلمه عوض گذشت و در این جا شاهد در عوض است که ظرف برای «لا يتفرّق» است که بر لا نافیة مقدم شده است و ما بعدش در ماقبلش عمل کرده است، به جهت اتساع در ظرف. البته و ممکن است مادر «لما اتيكم» موصوله باشد ای: «الذى اتيكم ثم الذى جائكم» و لام در لما علت است و چون صله موصول احتیاج به رابط دارد در جمله اول «ایاه» (مفعول) در تقدیر گرفته می‌شود برای «اتاکم» ای: «لاجل الذى آتاکم» ایاه و در «جائکم» که عطف بر جمله صله است، احتیاج به رابط نیست، زیرا به جای ضمیر، اسم ظاهر (ما معکم) ذکر شده است، چون ما «معکم نفس ما اتيكم» است ای: «مصدقاً لما اتيكم»، اما این توجیه به همین جهت ضعیف است، چون اصل در رابط ضمیر است و وقوع رابط به کیفیت مذکور قلیل می‌باشد.

يا رب ليلى في كل موطن وأنت الذي في رحمة الله أطمع

این شعر ضعیف است، چون صله الذى «فی رحمة الله» می‌باشد که ذکر اسم الله باشد و قیاساً باید «فی رحمة» باشد تا ضمیر رابط صله قرار گیرد. [برگردیم به اصل مطلب] این قول که ما موصوله باشد از جهت دیگر ترجیح دارد و آن این که در «ثوانی» که معطوف است مسامحه وجود دارد. پس ذکر اسم ظاهر به جای ضمیر ضعیف نیست. این بحث بر تقدیر قرائت همزه بود. اما قرائت غیر همزه که «لام» را به فتح

قرائت کرده‌اند در لام دو احتمال است: لام توطئه (کلام را آماده می‌کند) و «لام» تقدیر قسم تا این که لام «لنؤمنن» جواب آن باشد و از جواب شرط بی‌نیاز می‌شویم و معنای آیه بنابراین توجیه: «اذ اخذ الله ميثاق الذين حلفهم اني متى اتيكم من كتاب لنؤمنن» می‌شود. در این صورت ما شرطیه است، احتمال دیگر این که لام ابتدا باشد و ما موصوله، ای: «للدی ایتکموه» و کلمه ما در صورت اول (شرطیه) مفعول است برای فعل بعدش (لاتیکم) و بر تقدیر دوم (موصوله) مبتدا است و جمله بعدش خبر. وجه اول به ماذنی، زجاج، فارسی و زمخشری نسبت داده شده است.

از اقسام لام تعلیل، آیه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ بنابر قرائت همزه و کسائی است که به کسر لام در لما قرائت کرده‌اند. پس لام برای علت است. و از قسم دیگر (لام تعلیل) همان لام دوم در جمله «یا لزید لعمر» است که لام اول (مفتوحه) برای مستغاث منه و لام دوم (مکسوره) برای مستغاث لاجله آمده و برای تعلیل است و متعلق به فعل محذوف می‌باشد که جمله مستغالی است، ای: «ادعوك لعمر»، یا این که متعلق به اسمی است که آن اسم حال از منادا می‌باشد و تقدیر «یا لزید مدعواً لعمر» هر یک از این دو احتمال طرف‌دارانی دارند. ابن عصفور از قول دوم غفلت نموده و ادعای اجماع بر قول اول کرده است.

از اقسام لام علت، آن است که بر لفظ فعل مضارع داخل می‌شود، مثل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ در این آیه لام «لتبین» برای تعلیل آمده است. در نصب مضارع بعد از لام چهار قول است:

یکم. ان مضمره.

دوم. کی و ان که هر دو محذوفند. این قول سیرافی و ابن کیسان است.

سوم. لام جاره بالاصاله، بدون این که نایب از چیزی باشد. این مذهب جمعی از کوفیون است.

چهارم . لام جاره که نایب ان مصدریه باشد. این قول از ثعلب نقل شده است. به نظر مصنف، قول اول صحیح است. لذا می‌توانیم ان را بعد از لام ظاهر نماییم: «تقول لان تکر منی» بلکه گاهی ذکر ان بعد از لام واجب است، مثل: «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ» در اصل: «لَا يَكُونَ» بوده که نون ساکنه در لام ادغام شده است. علت وجوب اظهار ان این که ذکر آن واسطه می‌شود بین «لا» و «لام» جاره و اگر ذکر نشود التقای دو لام ثقیل است. پس ذکر ان برای رفع ثقل ضروری است.

یک فرع

ابوالحسن اخفش جایز دانسته است که جواب قسم، لام مکسوره باشد و مراد از «لام کی» لام علت است و آیه: «يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ» را از همین قسم دانسته و گفته است: لام مکسوره در «لیرضوكم» به معنای لام مفتوحه است که با نون تأکید جواب قسم واقع شده است، ای: «لیرضوكم» به فتح لام و نون تأکید که هر دو بر جواب بودن دلالت می‌کنند. ابو علی فارسی گفته: قول اخفش در نزد من اولی است از این که «لیرضوكم» متعلق به «یحلفون» و لام برای علت باشد. در این صورت مقسم علیه محذوف است و در حقیقت همان محذوف جواب قسم خواهد بود. تقدیر آیه: «یحلفون بالله لاجل رضاكم ليفعلن كذا» و اولی بودن قول ابوالحسن از این قول به دلیل این است که این قول احتیاج به تقدیر دارد، به خلاف قول اخفش که احتیاج به تقدیر ندارد. اخفش استشهاد کرده به قول شاعر:

إِذْ قُلْتُ قَدْ نِي قَالَ بِاللَّهِ حَلْفَةً لَتَغْنِي عَنِّي ذَا إِنَائِكَ أَجْمَعَا

در این شعر «لام» تعلیلیه، بدون تقدیر فعل دیگری جواب قسم واقع شده است و آن جمله «لتغنی عنی» است.

ولی جماعت نحویون، قول اخفش را جایز نمی‌دانند، چون جواب قسم باید

جمله باشد و اگر لام علت جواب واقع شود فعل مضارع را تأویل به مصدر می برد که مفرد است. لذا در بیت هم گفته اند: روایت صحیح «لتغنين» می باشد، به (فتح لام و حذف یاء لام الفعل) و در آخر نون تأکید که مطابق قاعده باید «لتغنين» باشد، ولی بر لغت فرازه (طایفه ای از عرب) یاء لام الفعل در هنگام نون تأکید حذف می شود و کسره دلالت بر حذف می کند، مثل قول شاعر:

وابكن عيشاً تقضى بعد جدته طابت أصائله في ذلك البلد

و گریه کن زندگانی را که گذشت طراوت و خوشی آن در این بلد.

که در اصل «ابکین بوده است. فعل امر جمع مذکر است، نه جمع مؤنث.

بر فرض پذیرش روایت مشهور بیت و در آیه، جواب قسم باید در تقدیر گرفته شود و لام متعلق به جواب محذوف است، ای: «لیکونن کذا لیرضوکم» و در بیت تقدیر: «تشربون لتغني عني».

٧. تأکید در جمله نافی است و بر لفظ فعل مضارع که فعل ناقص منفی بر آن مقدم شده داخل می شود. هم چنین اسناد داده شده باشد به اسمی که فعل مقرون به لام به همان اسم اسناد داده می شود؛ مانند: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ» در این آیه کان از افعال ناقصه، به الله اسناد داده شده که فعل مدخول لام «لِيُظِلَّكُمْ» هم به همان اسم اسناد داده شده است. مثال دیگر: «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ» در هر دو آیه «لام» برای تأکید نفی است. لذا اکثر نحوین این را لام جحود می گویند به معنای انکار. نحاس گفته: حق این است که نام این لام را نفی گویند، نه لام جحود، چون جحود به معنای انکار چیزی است که آن را می شناسی، نه مطلق انکار. در وجه توكید این لام، میان کوفیون و بصریون اختلاف است: کوفیون عقیده دارند که در مثال «ما كان ليفعل»، ما «كان ليفعل» بوده است، (بدون لام) پس لام بر فعل مضارع برای تقویت فعل منفی داخل شده است همان طور که در «ما زيد بقائم باء» زاید برای تأکید نفی داخل شده

است. بنابراین در نزد کوفیون لام زاید و غیر جاره لکن ناصبه است و اگر جاره باشد به چیزی تعلق نمی‌گیرد چون زاید می‌باشد، تا چه برسد که جاره هم نیست. اما در نزد بصریون وجه تأکید این است که لام جاره و متعلق به محذوف قاصداً است و در حقیقت «قاصداً» خبر برای «ماکان» می‌باشد و تقدیر: «ماکان قاصداً لیفعل» و «لیفعل» تأویل به مصدر می‌رود، ای: «ماکان قاصداً للفعْل». در این صورت نفی به قصد فعل تعلق یابد نه به خود فعل و این رساتر است از این که به خود فعل نفی تعلق گیرد، چنان چه شاعر گفته است:

یا عاذ لاتی لا تردن ملامتی إنّ العواذل لسن لی بأمیر

ای زن‌های ملامت‌کننده! اراده نکنید ملامت مرا، زیرا ملامت‌کنندگانم بر من امیر نیستند.

«عاذلات» جمع عاذله به معنای زن‌های ملامت‌کننده، «تردن» مضارع مأخوذ از «أراد» است.

در این شعر نفی اراده به ملامت شده است. در صورتی که ممکن بود بگوید: «لاتلمنی»؛ ملامت نکنید مرا، نفی اراده ملامت «ابلاغ» است، زیرا اراده سبب ملامت است و نفی سبب رساتر در نفی مسبب (ملامت) است. بنابراین لام جحد نزد بصریون لام جر است و کثیری از مردم [مراد نحویون است و این تعبیر می‌رساند که نظرشان عوامانه است] عقیده دارند که آیه: ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ بنابر قرائت کسانی که لام اول را مکسور و لام آخر را مفتوح خوانده‌اند، این که لام اول، جحد است، اما این توهم مردود است، چون بعد از «ماکان» یا «لم یکن» واقع نشده و در این جا بعد از آن نافیّه آمده است. هم‌چنین فاعل «لتزول» و کان با هم متحد نیستند و آن چه به نظر می‌رسد لام «لتزول». کمی است و آن در آن کان شرطیه است، نه نافیّه، ای: وعندالله جزاء مکرهم وهو مکر اعظم وان کان مکرهم...؛ یعنی در نزد خداوند است

عقوبت مکر آنها و اگر چه مکر آنها از جهت عظمت و شدت آماده بر طرف کننده کوه‌های بزرگ باشد. پس معنای مستفاد از این آیه مانند معنایی است که از جمله «انا اشجع من فلان وان كان معداً للنوازل»؛ من شجاع‌تر از فلان هستم اگر چه او آماده برای نوازل است، به دست می‌آید. گاهی کان حذف می‌شود و ما نافیہ باقی می‌ماند، مثل قول شاعر:

فما جمع ليغلب جمع قومي مقاومة ولا فرد لفرد

نیست جمعی که غلبه کند قوم مرا در حال مقاومت و نه فردی قدرت مقاومت فردی از قوم مرا دارد.

شاهد در کان است که بعد از فما حذف شده و تقدیر: «فما کان جمع» می‌باشد. ابی درداء در باره دو رکعت نافله بعد از نماز عصر گفته: «ما انا لأدعهما» ما نافیہ است و انا ضمیر منفصل: «تقدیر ما کنت» بوده است که چون کنت حذف شده ضمیر منفصل آورده شده است. پس لام «لأدعهما» جحود است، یعنی نیستم من که ترک نمایم دو رکعت نافله را.

۸. معنایی که موافق با الی باشد؛ مثل آیه: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ و ﴿كُلُّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ و ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ در این سه آیه فعل «اوحی» و «یجری» و «ردوا» متعدی به الی می‌شوند. پس لام در لها و «لاجل» و «لما نهوا» به معنای الی می‌باشد.

۹. به معنای علی برای استعلاى حقیقی و مجازی می‌آید؛ مانند آیه: ﴿يَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ ای: «علی الأذقان»؛ خدا را می‌خوانند، در حالی که بر پهلوه‌های خود بودند. و در آیه: ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾؛ خوابانید حضرت ابراهیم علیه السلام حضرت اسماعیل را بر جبین و قول شاعر:

ضممت إليه بالسنان قميصه فخرّ صريعاً للیدین وللغم

چسبانید بر سر نیزه پیراهن او را پس افتاد بر روی زمین بر دو دست و دهان خود.
شاهد در لام «للیدین» و «للفم» است که به معنای علی آمده است ای: «علی الیدین»
و «علی الفم». مثال برای استعلای مجازی، آیه: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ ای: «علیها» و قول
رسول الله ﷺ به عایشه است: «اشترطی لهم الولاء» ای: «علیهم الولاء»، اما نحاس گفته:
لام مذکور برای علت است و در هیچ کجا شناخته نشده است که لام به معنای علی
باشد.

۱۰. معنایی موافق با فی، مثل: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ و ﴿لَا يُجْلِيهَا
لَوْ قُتِلَ إِلَّا هُوَ﴾ ای: «فی یوم القیامة» و «فی وقتها» و مثالی که مشهور است: «مضی
لسبيله» ای: «فی سبيله و آیه: ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ ای: «فی حیاتی» و گفته شده است
که لام در این آیه به معنای تعلیل است ای: «لاجل حیاتی فی الآخرة».

۱۱. به معنای عند؛ مثل آن چه کاتبان در آخر نوشته خود به عنوان تاریخ ذکر
می‌کنند: «کتبه لخمس خلون» ای: «عند خمس خلون» و «خلون» جمع مؤنث است و
در آیه: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ ای: «عند ما جائهم» بنا بر قرائت حجدری که به
کسر لام و تخفیف ما آیه را قرائت کرده است. البته نجم الاثمه لام تاریخ را «لام»
اختصاص می‌داند و آن را پنج قسمت کرده است و برای اطلاع بیشتر مراجعه شود.

۱۲. موافق با معنای بعد؛ مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ ای: «بعد دلوک
الشمس» و در حدیث آمده است: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» ای: «بعد رؤيته»؛
بعد از رؤیت هلال و قول شاعر (متمم بن نویره):

فلما تفرقنا كأنني ومالكاً لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

چون که واقع شد قتل برادر من و از هم جدا شدیم بعد از طولانی شدن اجتماع، بیتوته
نکردیم شبی را با هم.

شاهد در لام «مطول» است که به معنای بعد آمده است.

۱۳. معنایی موافق با مع. این معنا را بعضی از نحویون ذکر کرده‌اند و به شعر متمم استناد نموده‌اند، ای: «مع طول.»

۱۴. به معنای من؛ مثل: «سمعت لهم صراخاً» ای: «منهم»، چون «سمع» به من متعدی می‌شود و قول جریر:

لنا الفضل في الدنيا وأنفك راغم ونحن لكم يوم القيامة أفضل

از برای ما است فضیلت در دنیا و حال این که بینی تو ای اخطل به خاک مالیده می‌شود و ما از شما در روز قیامت افضلیم.

شاهد در لام «لکم» است که به معنای من آمده است، به دلیل استعمال در افضل التفصیل.

۱۵. معنای تبلیغ، یعنی رسانیدن مطلب به شنونده. لذا این لام اسم سامع را خبر می‌دهد، مثل: «ای للسامع و فسرت له» ای: «فسرت للسامع» و مراد از سامع اعم از اسم ظاهر و ضمیر است و «أذنت له» ای: «فهمت للسامع».

۱۶. معنایی که موافق با عن است؛ مثل: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ» ای: «عن الذين آمنوا.»

این مطلب را ابن حاجب و اما ابن مالک گفته است. لام در آیه برای تعلیل است. بعضی گفته‌اند: لام تبلیغ است، مثل «قلت له» پس در معنای لام در آیه سه قول است و معنای آیه بر قول اول این است که کافرین از حال مؤمنین گفتند که اگر خیری در ایمان بود آنها بر ما سبقت نمی‌گرفتند. بنابر قول دوم، کفار به علت مذمت از مؤمنین، گفتند...، بنابر قول سوم، کفار خطاب به مؤمنین گفتند... براساس این توجیه فعل «سبقوا» باید صیغه جمع مخاطب باشد «سَبَقُونَا»، ولی از باب التفات به غایب تعبیر شده است؛ مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» که باید «آمنتُم» باشد. احتمال دیگر این که طایفه‌ای که این کلام را کفار به آنها گفته‌اند، محذوف باشد، اما مخاطبان دسته دیگر

بوده‌اند، یعنی کفار هنگامی که شنیده بودند که طایفه‌ای ایمان آورده‌اند، خطاب به طایفه دیگر گفتند: اگر خیری در ایمان بود آنها بر ما سبقت نمی‌گرفتند. به نظر مصنف هر گاه لام بر غیر «مقول له» داخل شود باید یکی از دو معنا تعلیل و معنای عن در نظر گرفته شود، چون معنای تبلیغ در آن راه ندارد؛ مثل: ﴿قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا﴾ و آیه: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾ «تزدری» باب افتعال مأخوذ از «زری» به معنای خار شمردن است. در این دو آیه لام بر «مقول» له داخل نشده و لازم است یکی از دو تأویل مذکور در آن اجرا شود، چون در آیه مراد از «مقول له» ربنا است و در آیه دوم مراد از «لِلَّذِينَ» مؤمنان هستند و خطاب به کفار است و قول ابوالاسود دثلی:

كضرائر الحسناء قلن لوجهها حسداً وبغضاً إنه لدميم

حسد می‌برند مردم بر مردم صاحب سخاوت مثل هبوها صاحب جمال که از روی حسد دیگری را نسبت به زشتی می‌دهند.

«ضرائر» جمع ضرره، یعنی کسی که دو زن داشته باشد هر یک نسبت به دیگری ضرره (هوو) نامیده می‌شود.

شاهد در لام «لوجهها» است که نظیر دو آیه قبل است.

۱۷. به معنای صیوررت و لام عافیه است و نیز لام «المثال» هم گفته می‌شود؛ مانند: ﴿قَالَتْقَطُّهٗ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ در این آیه لام «لیکون» صیورره است و مدخول لام «لِيَكُونَ» نتیجه فعل ما قبل ﴿قَالَتْقَطُّهٗ﴾ است، عکس لام علت. عبدالله بن زبیری گفته است:

فإن يكن الموت أفناهم فللموت ما تلد الوالدة

شاهد در لام «للموت» است که صیوررت می‌باشد و قول شاعر دیگر:

فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدّور تبني المساكن

برای مردن غذا می دهند مادران بچه های خود را چنانچه برای خراب شدن خانه ها، مسکن ها بنا می شوند در این شعر لام «للموت» و لام «لخراب» لام عاقبت است.

در آیه: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ درباره لام «ليُضِلُّوا» دو احتمال است:

۱. لام صیروره باشد.

۲. لام امر غایب است و فعل امر برای نفرین بر آنها آمده است؛ چنانچه در آیه ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ فعل نهی برای نفرین بر آنان آمده است.

در احتمال اول فعل، مضارع منصوب است و علامت نصب ساقط شدن نون آخر «ليُضِلُّوا» می باشد. در احتمال دوم، مجزوم است با لام امر مؤید این احتمال، آخر همین آیه است: ﴿رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِيهِمْ وَأَشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا﴾ در این، «اطمس» فعل امر است که برای دعا آمده، پس مناسب است که «ليُضِلُّوا» امر غایب باشد، ولی «بصريون» لام عافیت را منکر شده اند. زمخشری گفته است: لام صیورت، لام علت است و این معنا (تعلیل) در آن مجاز است، نه حقیقت.

بیان مطلب: در آیه: ﴿قَالَتْقَطُّهٗ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ منظور فرعون از گرفتن حضرت موسی در کودکی این بود که حضرت موسی فرزند او باشد و نسبت به او محبت داشته باشد، ولی نتیجه در آینده معکوس شد و نتیجه التقاط عداوت و حزن شد و این نتیجه تشبیه شده است به علت و انگیزه فعل و لام علت برای آن استعاره آورده شده است، چون شباهت به علت فعل دارد، همان طوری که در عبارت «رأيت اسداً في الحمام» «اسد» استعاره آورده شده است برای زید، چون به اسد شباهت دارد. در آیه هم، عداوت و حزن تشبیه به محبت و بنوّت شده است و لام استعاره آمده است. این توجیه در مثال های دیگر به طور واضح می آید.

۱۸. معنای قسم و تعجب با هم دیگر و استعمالش فقط در اسم «الله» است؛ مثل

قول شاعر:

لله يبقى على الأيتام ذو حيد بمشمخرّ به الظيان والآس

به خدا قسم جای تعجب است که باقی می‌ماند در روزگار صاحب شاخ در ارتفاع کوهی که گیاه ظیان و آس دارد.

شاهد در لام «لله» است که به معنا قسم و تعجب می‌باشد.

۱۹. معنای تعجب است، عاری از قسم باشد. استعمال این معنا در ندا می‌باشد؛ مثل: «باللّماء» یا «للغيث»؛ تعجب برای آب فراوان و تعجب برای گیاه زیاد. این جمله هنگامی گفته می‌شود که متکلم بخواهد ابراز تعجب کند. مثال دیگر قول امرء القیس:

فيا لك من ليل كأنّ نجومه بكلّ مغار الفتل شدّت بیدبّل

تعجب می‌کنم ای شب از درازی تو که گویا ستاره‌های آن بسته شده است به ریسمان محکم به کوه یذبّل.

عبارت: «يا لك رجلاً عالماً» ای: «أتعجب لك رجلاً» و رجلاً منصوب است بنابر تمیز بودن، گاهی نیز لام تعجب در غیر ندا استعمال می‌شود؛ مثل: «لله درّه فارساً، والله أنت» «دره» مصدر و به معنای جوشش کردن شیر از پستان می‌باشد و مرفوع است بنابر ابتدا و لله خبر مبتدا، لام برای تعجب است و فارساً تمیز است و احتمال دارد که حال باشد.

بعضی گفته‌اند: مراد از «دره» خیر است؛ یعنی تعجب می‌کنم خدا را از خیر و نیکی او. البته اگر «دره» به معنای فیضان هم باشد، ولی در این جا به معنای نیکویی است و نسبت تعجب به خدا برای این است که عرب‌ها هر چیز با عظمتی را به خدا نسبت می‌دهند و در این جا «دره» عظمت دارد و ضمیر در آن به صاحب مدح برمی‌گردد.

مثال دیگر: «والله انت» ای: «تعجب الله من عظم مقامك أو شأنك» و قول اعشی:

شباب وشيب، وافتقار وثروة فله هذا الدهر كيف تردّدا

جوانی و پیری و فقر و ثروت برای شخص، تعجب می‌کنم خداوند را از کاری که چگونه از حالی به حالی می‌شود.

شاهد در لام «لله» است که برای تعجب آمده است.

۲۰. «المتمم للعشرين». کلمه «متمم» برای این است که اعداد قبل از بیست به منزله صفت ذکر شده است (واحد، ثانی، ثالث و...) و چون در عدد بیست (عشرین) صیغه مخصوصی برای صفت نیست، لذا کلمه «متمم» را آورده است. علت دیگر این که «عشرین» در مقابل «ثلاثین» هم می‌آید. بر هر حال، بیستمین معنای لام، «لا» تعدیه است که فعل لازم را متعدی می‌کند. این معنا را ابن مالک ذکر کرده است و در شرح کافیۀ مثال زده است به آیه: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾.

در کتاب خلاصه آمده است: پسر او مثال به آیه مذکور زده است: «و به جمله» قلت له افعَل كذا و آن چه در خلاصه گفته است صحت ندارد، زیرا پسر ابن مالک در کتاب تسهیل مثال دوم را ذکر نکرده است و در شرح تسهیل هم بیان ننموده است بلکه گفته: لام «هب لی» برای شبه ملک است؛ نظیر «وجعل لكم ازواجاً» و گفته است: در مثال دوم و «قلت له افعَل كذا» لام برای تبلیغ است. پس نسبتی که در کتاب خلاصه به او داده است بی‌اساس است، مگر این که در جای دیگر غیر از کتاب مذکور گفته باشد و در نزد مصنف بهتر این است که به فعل «تعجب» مثال بزنیم؛ مثل: «ما أضرب زیداً لعمر و ما أحبه لبكر»، «اضرب» فعل تعجب که در اصل «ضرب» بوده است، ولی چون به صفت تعجب برگشته لازم گردیده است، چون معنای تعجب در اصل «ضرب زید ضرباً شديداً» می‌باشد. پس به واسطه لام زاید متعدی شده است و مفعولش «لعمر و» است.

۲۱. به معنای لام تأکید است و این در جایی می‌آید که «لام» زاید واقع شود. در این

صورت بر چند نوع آمده است:

الف) لام معترضه بین فعل متعدی و مفعولش، مثل قول شاعر:

ومن يك ذا عظم صليب رجا به ليكسر عود الدهر فالدهر كاسره

و هر کس صاحب استخوان قوی باشد و امیدوار باشد که چوب روزگار را می‌شکند پس روزگار شکننده است.

شاهد در لام «لیکسر» است که در مفعول رجاء لیکسر واقع شده است، چون تأویل به مصدر (کسر) می‌رود، مفعول مفرد است و رجا متعدی است و لام زاید است. شاعر دیگر می‌گوید:

وملكت ما بين العراق ويثرب ملكاً أجار لمسلم ومعاهد

مالک شدی در میان عراق و یثرب مملکتی را که پناه داده است مسلمان و کافر را.

شاهد در لام «لمسلم» است که بین فعل (اجار) و مفعولش زاید واقع شده است در آیه: ﴿عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدَفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾ در باره لام «لکم» اختلاف است:

مبرد و تابعینش گفته‌اند: «ردف» به معنای تبع و «لحق» است و لام زاید برای تأکید آمده است؛ مثل آن چه در بیت ذکر شده، اما دیگران گفته‌اند: در «ردف» معنای اقتراب لحاظ شده است. پس فعل لازم بود و با لام متعدی شده است؛ مثل: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾.

مصنف قول اول را قبول ندارد. در آیه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ الصَّافِينَ﴾ و همچنین آیه ﴿وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ نیز اختلاف است که لام «للبین» و «لنسلم» زاید است یا برای تعلیل آمده است.

در قول شاعر:

أريد لأنسى ذكرها فكأنما تمثّل لي ليلي بكلّ سبيل

اراده می‌کنم که فراموش کنم لیلی را پس گویا مجسم می‌شود لیلی در نظر من در هر راهی.

شاهد در لام «لأنسى» است که مفعول «أريد» است.

بعضی گفته‌اند: زاید است و برای تأکید آمده، عده‌ای معتقدند. در هر سه مورد برای تعلیل آمده است. برخی می‌گویند: مفعول محذوف است و لام در «لیبین»، «لنسلم» و «لأنسى» علت و متعلق به مفعول محذوف است و مفعول محذوف در اول «التبين» است؛ ای: «یرید الله التبين لیبین...» در آیه دوم نیز «امرنا»، ای: و «امرنا بما امرنا» و در قول شاعر «السلوی» ای: «أريد السلوی لأنسى» است، اما سیبویه، خلیل و تابعین شان گفته‌اند: در این سه مورد فعل قبل از لام مبتدا است و چون فعل، مبتدا واقع نمی‌شود، پس مراد از فعل، مصدر و حدث است. در این صورت مصدر می‌تواند مبتدا باشد مثل: «وتسمع بالمعیدی خیر من أن تراه» که «تسمع» تأویل به مصدر رفته و مبتدا واقع شده است. بنابر این توجیه تقدیر در آیه اول: «اراده الله لیبین» و در آیه دوم: «أمرنا لنسلم» است. در قول شاعر «أريد لأنسى ذکرها» و براساس این تقدیر باید ان مضمره قبل از فعل در تقدیر گرفته شود و برای فعل مفعول ذکر نشده و لام هم زاید نیست.

۲. و از جمله اقسام لام زاید، لام مقحمه (اسم مفعول مأخوذ از اقتحام) به معنای داخل شده در مکانی با عنف است؛ نحو قول شاعر (معد بن مالک):

يا بؤس للحرب التي وضعت أراھط فاستراحوا

در اصل «يا بؤس الحرب» بوده است پس لام زایده داخل شده برای تأکید. «بؤس» به معنای شدت و «حرب» به معنای جنگ است مضاف و مضاف الیه می‌باشند. البته به واسطه لام زاید اختصاص آنها بیشتر شده است و چون لام جاره بر مضاف الیه داخل شده اختلاف است که آیا جر به وسیله لام است یا با مضاف، در نزد مصنف، قول اول ارجح است، زیرا لام جاره اقرب به مضاف الیه است و لام در این جا زاید است، ولی از عمل تعلیق نشده و می‌تواند در اسم ما بعد خود عمل نماید و از همین نوع است

مثال: «لا أبا لزید و أخأله ولا غلامی له» در این مثال‌ها بنابر قول سیبویه اسم لا به مابعد خود اضافه شده است و در اصل «لا اخا زید» و «لا ابا زید» بوده است، بدون «لام» و «لا غلامی زید» و بعد از دخول لام، آثار اضافه در مثال اخیر باقی است (حذف نون تثنيه). قول «اباً» اسم لا و «لزید» صفتش می‌باشد و بر این تقدیر اسم لا مضاف نیست، اما شبیه به مضاف است، زیرا صفت متمم موصوف است، همان طوری که مضاف الیه متمم مضاف است. پس موصوف مثل مضاف است که تنوین و نون تثنيه را قبول نمی‌کند و احکام مضاف در آن موجود است.

قول سوم: لام و ما بعدش خبر لا است و «اباً» اسم لا. در این صورت اسم لا مفرد است و باید با لا مرکب شود و مبنی بر فتح است: «لا اخ» و «لا اب لك» و «لزید» و به جای فتحه، الف آورده شده است. این بنابر لغت کسی است که اسمای سته را در تمام حالات با الف می‌آورد و اعرابش را مانند اعراب موسی در تقدیر می‌گیرد و یا لغت کسی که در جمله «مكره اخاك لأبطل» «اخاك» در حالت رفع را با الف خوانده است و طبق قاعده باید «اخوك» باشد، چون مبتدای مؤخر است. اشکالی که بر این توجیه لازم می‌آید که اسم لا «ابا» و خبرش «له» باشد، این است که در این صورت نباید نون تثنيه در «لا غلامی له» حذف می‌شد زیرا در اصل «غلامین» بود و اضافه هم نشده است، جواب این که حذف نون تثنيه در این جا حمل بر موارد شاذ می‌شود، مثل قول شاعر: «بيضك ثنتا وبيضي مائتا»، تخم مرغ تو دو تا است و تخم مرغ من دو یست.

در این بیت نون تثنيه از «ثنتا» و «مائتا» افتاده است. بنابر این دو احتمال اخیر «لام» «لزید» زاید نیست و معنای اختصاص را افاده می‌دهد و متعلق به محذوف (مستقر) است.

سوم از اقسام «لام» زایده «لام» تقویت است که برای عامل ضعیف آورده می‌شود. ضعف عامل گاهی به علت تأخیر عامل از معمول است، مثل آیه: «وَفِي نُسْخَتِهَا

هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَزْهَبُونَ ﴿١﴾ در این آیه لام «لربهم» زاید است و مثل لام تعدیه برای تقویت عامل آمده است، زیرا عامل ﴿يَزْهَبُونَ﴾ مؤخر است. در آیه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ لام «لرؤیا» زاید است، مثل آیه قبل و گاهی ضعف عامل به دلیل این است که عامل در عمل، فرع است، مثل صفت مشبهه که در عمل فرع فعل خود می باشد؛ مانند آیه: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ و در آیه دیگر: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ و آیه: ﴿نَزَاعَةٌ لِّلشَّوْءِ﴾ در این سه آیه اسم فاعل «مصدقاً» و صفت مشبهه «فعال» و «نزاعة» در ما بعد خود عمل کرده است و با لام که بر معمول آنها داخل شده است عامل تقویت شده است و مثل: «ضربی لزید حسن وأنا ضارب لعمر» مثال برای مصدر و اسم فاعل است که در اصل متعدی هستند «زید» و «عمر» مفعول ضرب و ضاربند که با دخول لا عامل، تقویت شده است و برخی گفته اند، آیه: ﴿إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ از همین موارد است و قول حاتم طائی:

إذا ما صنعت الزَّادَ فالتمسي له أكيلاً، فإنّي لست آكله وحدي

هرگاه درست کردی در خانه زاد و توشه را پس طلب کن خورنده او را به درستی که من نیستم خورنده او به تنهایی.

شاهد در مفعول «أكيلاً» است که مقدم بر آن شده است و لام تقویت بر آن داخل گردیده، اما دو مثال ذکر شده نمی توانند از مصادیق لام تقویت باشند، زیرا «عدوّاً» در آیه و «اکیلاً» در بیت اگر چه به معنای اسم فاعل می آید، ولی مفعول را نصب نمی دهد، زیرا در این جا برای ثبوت آمده است و مفعول را نصب نمی دهد مگر بر طریق شباهت به مفعول؛ مثل «زید حسن الوجه» و نیز در باب چهارم خواهد آمد که اسم فاعل و اسم مفعول مجاری فعل مضارع هستند، یعنی وزن آنها وزن فعل مضارع معلوم و مجهول است، اما در «عدوّ» و «أکیل» وزن فعل مضارع را ندارند. عبارت «ولا محولان...»، یعنی «عدوّ» و «أکیل» در اصل اسم فاعل و مفعول هم نبوده اند که بعداً

به صیغه «عدوّ» و «أکیل» درآمده باشند، زیرا در این صورت می‌توانستند بنابر اصل خود مفعول بگیرند و علت عدم تحول این که تحویل اسم فاعل به صیغه مبالغه در جایی واقع می‌شود که مراد از آن مبالغه در وصف باشد. در این صورت اسم فاعل تحویل به صیغه مبالغه می‌گردد، مثل ضارب که ضراب می‌شود، ولی در آیه و بیت، مبالغه اراده نشده است، بنابر این «لام» در آیه و بیت، برای تقویت نیست و فقط در بیت لام علت است که متعلق به فعل امر محذوف می‌باشد ای: «فالتمسی» و در آیه هم لام اختصاص است و متعلق به مستقر ای «عدوّ مستقر لك». گاهی دو علت که لام تقویت برای آن آورده می‌شود با هم جمع می‌شوند، مانند آیه: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ عامل در «حکمهم» از دو جهت ضعیف است. یکی این که اسم فاعل است و دوم مؤخر از معمول شده است، پس لام تقویت بر آن داخل شده است تا آن را در عمل تقویت کند. اما آیه: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ در «نذیر» دو احتمال است: این که به معنای اسم فاعل منذر باشد پس مثل: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ خواهد بود و لام «للبشر» برای تقویت است و احتمال دیگر این که به معنای مصدر باشد (انذار) مثل «سقیاً لزیّد» - که بحث‌اش می‌آید - خواهد بود.

ابن مالک گفته است: لا سبب تقویت در عاملی که دو مفعول می‌گیرد نمی‌شود، زیرا اگر هر دو مفعول داخل شود لازم می‌آید که فعل واحد به دو مفعول با حرف واحد متعدی شود و این جایز نیست، چون تعدی فعل به دو مفعول اگر به واسطه حرف جر باشد نیاز به دو حرف دارد و اگر با لام باشد، ترجیح بی‌مرجح لازم می‌آید. ولی این استدلال صحیح نیست، زیرا آن چه از دو مفعول احتیاج به تقویت دارد همان مفعولی است که بر فعل مقدم شده است، پس اگر لام بر آن داخل شود ترجیح بدون مرجح نخواهد بود. ابو علی فارسی گفته است: در آیه ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا﴾ بنابر قرائت «کلّ» (بدون تنوین و بدون اضافه) این که عامل در او «مولیها» است که دو

مفعول می گیرد و مفعول اول مقدم شده که «کُلّ وجهه» باشد، لذا لام تقویت بر آن داخل گردیده است و تقدیر در آیه «الله مولى كل ذي وجهة جهته» و ضمیر «ها» به مصدر بر می گردد که از عامل «مولى» استفاده می شود، پس باید ضمیر «ها» مفعول مطلق باشد و مفعول دوم «وجهته» محذوف است.

اگر ها در «مولى ها» مفعول دوم قرار می گرفت نیازی به تقدیر گرفتن نبود و تنها کلمه ذی را در تقدیر می گرفتیم، اشکال این است که در این موارد ها به مفعول اول بر می گردد پس فعل متعدی شده است به ضمیر و اسم ظاهری که ضمیر به آن بر می گردد. لذا در قول شاعر: «هذا سراقه للقرآن یدرسه» جایز نیست که ضمیر «یدرسه» به قرآن برگردد و مفعول دوم باشد، چون لازم می آید که قرآن مفعول «یدرسه» باشد که به دو مفعول متعدی می شود، و ضمیر ها باید به مصدر برگردد که از فعل «یدرسه» به دست می آید ای: «یدرسه» (درس القرآن) و مفعول مطلق می شود. گاهی «لام» تقویت بر یکی از دو مفعول داخل می شود، با این که بر عامل مقدم نشده است؛ مثل قول شاعر:

أحجاج لا تعطي العصاة مناهم ولا الله يعطي للعصاة مناهم

ای حجاج! آرزوی گناه کاران عطا مکن در حالی که خدا هم آرزوی آنها را عطا نمی کند. در این شعر «يعطي» دو مفعول دارد (عصاة و مناهم) و «لام» تقویت بر مفعول اول (العصاة) داخل شده است، بدون این که بر فعل مقدم شود. البته این گونه استعمالات از موارد شاذ است.

۴. از اقسام لام زاید، مستغاث به است، یعنی کسی که به آن استغاثه می شود؛ مثل: «یا لزید لعمر و». در این جمله مستغاث به، زید است نزد مبرد و ابن خروف و «لام» داخل بر آن زاید است به دلیل این که اسقاط آن به معنا ضرر نمی رساند و صحیح است که گفته شود: «یا زید لعمر و».

ولی برخی دیگر گفته‌اند: زاید نیست. بنابراین باید متعلقی داشته باشد که در آن اختلاف دارند: ابن جنّی گفته: متعلق به «یاء» (حرف ندا) باشد، چون در آن معنای فعل (ادعوا) وجود دارد، اما این قول مردود است، زیرا در جای خود ثابت شده است که معنای فعل به صورت حرف در جار و مجرور عمل نمی‌کند. این رد هم قبول نیست، زیرا در شعر امرء القیس معنای فعل بدون لفظ عمل کرده است:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي
گویا دل‌های خشک و تر پرندگان در کنار لانه او مثل عناب و خرماى نارس خشک است.
در این شعر کَانَ حرف است و معنای فعل در آن وجود دارد. در حال «رطباً و یابساً» عمل کرده است. در آیه: ﴿وَهَذَا بَعْغِي شَيْخًا﴾ معنای فعل در هذا هست، ای: «اشیر» و در حال ﴿شَيْخًا كَبِيرًا﴾ عمل کرده است.

قول دوم ابن که اکثر نحویون «لام» مستغاث به را متعلق به فعل مقدر (انادی) می‌دانند. ابن ضایع و ابن عصفور همین قول را اختیار کرده‌اند و به سیبویه نسبت داده‌اند. اما اشکالش این است که فعل «انادی» بدون حرف جر متعدی می‌شود. پس احتیاجی به حرف جر ندارد. البته اشکال در صورتی که متعلق به حرف نداء باشد هم لازم می‌آید، چون مراد از «یاء» ادعوا (طلب) است. ابن ربیع از اصل اشکال، چنین جواب داده است: معنای التجا در مثال «یا لزیّد لعمر» در فعل «ادعوا» لحاظ می‌نمایند. و در مثال «یا للذّواهی» معنای التعجب را در «ادعوا» تضمین می‌کنیم و این دو معنا خود به خود متعدی نیست. ابن عصفور و جماعتی نیز در ادامه جواب گفته‌اند: چون فعل «أَنَادَى» محذوف است و در عمل کردن ضعیف می‌باشد و باید با ذکر لام، عامل را تقویت کرد. پس با «لام» استغاثه تقویت می‌شود.

ابو حیان به همین جواب اکتفا کرده است، ولی طبق این قول «لام» استغاثه، لام تقویت می‌شود که آن هم زاید است، در حالی که فرض آنها عدم زیادی «لام» است،

مگر این که گفته شود: «لام» تقویت حد وسط بین «لام» زایده و «لام» تعدیه است پس لام استغائه لام زاید محض نیست و اگر گفته شود در باب اشتغال بنابر اسم مشتغل عنه فعل ناصب همیشه محذوف است، باید در آن اسم «لام» تقویت داخل شود؛ مثل: «زیداً ضربته» که باید گفته شود: «لزیداً ضربته»، حال آن که هیچ وقت لام ذکر نشده است.

در جواب آن گفته می شود: در باب اشتغال، اسم در جای فعل محذوف (ضربت) ذکر می شود. پس گویا خود فعل ذکر شده است و اگر گفته شود که در این جا عوض فعل «یاء» (حرف ندا) ذکر می گردد در جواب گفته می شود: یاء به منزله عوض است، ولی عوض واقعی نیست، چون گاهی حذف می شود. هم چنین در باب اشتغال، اسم مذکور (عوض) با همان صیغه محذوف، حذف شده، اما در ندای کلمه «یاء» که حرف است به جای فعل ذکر شده است. پس یاء نمی تواند در تمام جهات مثل فعل باشد.

کوفیون گمان کرده اند که «لام» استغائه بقیه اسم محذوف است و در اصل «یا آل زید» بوده و پس همزه و الف حذف شده و تنها «لام» باقی مانده است. حذف همزه به جهت تخفیف و الف به دلیل التقای ساکنین (بین الف و یاء) است که به صورت «یالزید» درآمده است، به دلیل قول شاعر:

فخیر نحن عند الناس منکم إذا الدّاعي المثوّب قال یا لا

در این شعر لام در «یا لا» اسم است، زیرا لام جاره بدون مجرورش ذکر می شود و الف در «لا»، اطلاق می باشد و در اصل «ل» بوده است. شارح رضی در جواب کوفیون گفته: لام استغائه گاهی برای «الله» می آید که آل ندارد؛ مثل «بالله» و «یالدواعی»، مگر این که مراد از آن معنای مجازی باشد؛ مانند: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ﴾؛ ای: «ادخلو نفس فرعون» و اما از شعر جواب داده اند که در اصل «یا قوم لا فرار» و «یا قوم انفر» بوده و

منادا حذف شده و «لا» باقی مانده است. بنابراین «الف» در «لا» جزء کلمه است، نه الف اطلاق.

توجیه دیگر این که در اصل «یا لفلان» بوده و «فلان» حذف شده و حرف جر باقی مانده است و این که گفته شد: حذف حرف جر بدون مجرورش جایز نیست، مردود است؛ مثل: «آلاتا» ای: «آلا تفعلون». و «آلافا» ای: «فافعل». در این دو مثال تاء و فاء از جمله باقی مانده و بقیه آن حذف گردیده است. بنابراین «لام» جاره هم می‌تواند با حذف مجرور تنها بیاید.

یک تنبیه

قبلاً گفته شد که در استغاثه دو اسم می‌آید که دو «لام» بر آن داخل می‌شود: مستغاث لاجله و مستغاث منه (کسی که به او استغاثه می‌شود)؛ مثل: «یا لله لزیّد». «لام» در اسم مستغاث منه مفتوح و در مستغاث لاجله مکسور می‌آید. تشخیص این دو از هم به وسیله حرکت «لام» است. اما جایی که هر دو لام مفتوح (مثل ضمیر) یا هر دو مجرور (ضمیر متکلم) باشد، در صورتی که فقط یکی از دو اسم ذکر شود دو احتمال در آن داده می‌شود؛ هم آن جا که لام مفتوح باشد؛ مثل: «یا لک» و هم آن جایی که لام مکسور باشد؛ مانند «یا لی»:

ابن جنی هر دو احتمال را جایز می‌داند، مگر این که قرینه خارجی بر یکی از آنها دلالت کند، مانند:

فیا شوق ما أبقى، ویا لی من النّوی ویا دمع ما أجری، ویا قلب ما أصبی

تفسیر شعر در همین بحث گذشت. ابن جنی می‌گوید: در جمله «یا لی» ممکن است یای متکلم مستغاث منه یا مستغاث لاجله باشد، ولی قول ابن عصفور این است که لام بر مستغاث لاجله داخل است و گر نه لازم می‌آید که فعل مقدر (انادی) به ضمیر

متکلم متعدی گردد پس فعل با فاعل خود متعدی می شود و این جایز نیست مگر در «ظننت»، «فقدت» و امثال آن. اما ابن جنی چون «لام» را متعلق به «یا» ندا می داند این محذور پیش نمی آید، زیرا دارای ضمیری نیست تا اتحاد ضمیر فاعل و مفعول پیش بیاید، همان طوری که ها در: ﴿وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ نایب از «اشیر» (متکلم وحده مضارع) استعمال شده و متحمل ضمیر نیست، ولی بنا بر قول ابن عصفور که در مثال «یا لزید عمرو» (مستغاث و مستغاث منه) گفته است لام «لزید» متعلق به فعل محذوف است و تقدیر آن «ادعوك عمرو» می باشد، اتحاد فاعل و مفعول لازم می آید. پس سزاوار است ابن عصفور در این مسئله قول ابن بانس را اختیار کند که گفته است: لام متعلق به اسم محذوف است، نه فعل محذوف، یعنی: «مدعوا عمرو». این که ابن عصفور و ابن بانس تقدیر را در این جا واجب می دانند به دلیل این است که «لام» در مستغاث منه و مستغاث لاجله نمی تواند به عامل واحد تعلق بگیرد، چون هر یک از آنها معنای مخصوص دارد، ولی ابن ضایع جواب داده است: دو تا لام در معنا با هم مختلف اند و جایز است که متعلق به عامل واحد باشند، زیرا لام مستغاث لاجله لام علت است، پس اسم مستغاث لاجله مفعول له است. اما لام مستغاث منه یا زاید است (بنابر قولی)، یا این که به معنای تقویت عامل می آید و در این صورت می تواند به یک عامل تعلق گیرد؛ مثل: «وهبت لك دينارا لترضى عني» در این جمله لام «لترضى»، علت است و لام «لك» تعدیه و هر دو متعلق به عامل واحد می باشند.

یک تنبيه

همان طوری که گذشت، نحویون در بعضی از مفعول ها که احتیاج به لام دارند، لام تعدیه را حذف کرده اند، عکس لام تقویت؛ مانند آیه: ﴿تَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ تقدیر: «لها عوجا» آیه: ﴿وَالْقَمَرَ قَدْزَنَاهُ مَنَازِلَ﴾ ای: «وقدرنا له منادل» و آیه: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوَّ

وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» تقدیر، «واذ کالوالهم او وزنولهم» و «هبتک دیناراً» ای: «و هبت لك دیناراً» و «صدتک ظیباً» ای: «صدت لك» ظیباً مأخوذ از صید است و شاعر گفته است:
ولقد جنيتك أكمبواً وعساقلاً
ولقد نهيتك عن بنات الأوبر

تفسیر شعر گذشت ای: «و لقد جنت لك...»

و شاعر دیگر گفته است:

فتولّی غلامهم ثم نادى: أظليماً أصيدكم أم حماراً

پس روی گردانید به پسر ایشان که آیا ظلم را صید کنم برای شما یا گور خر وحشی را؟

«اظليماً» به معنای جنسی مذکر مذکور از گاو، گوسفند و شتر.

شاهد در «أصيدكم» است که در اصل «اصيدلکم» بوده و بنابر روایت جماعتی در شعر آمده است:

إذا قالت حذام فأنصتوها فإن القول ما قالت حذام

وقتی چیزی را گفت حذام پس گوش کن پس همان قول قول حذام است.

تقدیر: «فانصتوا لها» و در روایت مشهور به جای «فانصتوها» و «فصدقوها» قرائت شده است. پس از شاهد مثال خارج است.

۲۲. به معنای تبیین است و تا این زمان آن چنان که شایسته می شد شرح داده نشده

است. لذا اولاً، باید تقسیم شود و ثانیاً، در همین سه قسم معنای آن ظاهر گردد. پس اقسامش سه قسم است:

الف) لامی که بیان کننده فاعل از مفعول است و متعلق آن باید مذکور باشد. ملاکش این است که بعد از صیغه فعل «تعجب» یا «صیغه افعّل التفضیل» می آید که معنای حب و بغض را افاده می دهد؛ مثل: «ما أحبّنی، وما أبغضنی لفلان» وقتی لام بر اسم داخل شده بیان کننده آن است که فلان مفعول حب و بغض است. مثال صیغه افعّل التفضیل: «انا احب الناس لفلان وانا ابغضهم لفلان» لام بیان می کند که فلان

مفعول متعلق به فعل مذکور است و اما فاعل ضمیر مستتر در صیغه تعجب به ما برمی گردد و در افعال التفضیل به «انا».

عبارت «فانت فاعل الحب» یعنی در معنا «انت» فاعل «حب» است، اما به حسب صناعت فاعل ضمیر مستتر می باشد و اگر بعد دو صیغه، الی بر اسم داخل شود گفته می شود: «ما احبني و ابغضني الى فلان» و هم چنین در افعال التفضیل در این صورت الی بیان کننده این است که فاعل فلان است و مفعول، ضمیر مستتر می باشد و در معنا نفس متکلم مفعول است و معنی این که چقدر کینه دارد مرا فلان شخص و چه قدر محبت....

آن چه گفته شد شرح آن چیزی است که ابن مالک در باره این معنا ذکر کرده است و لازم بود که همین معنا را در باره الی هم ذکر می کرد، چون الی هم مثل لام بیان کننده فاعل از مفعول است. بعضی گفته اند: ابن مالک در کتاب تسهیل، معنای تبیین را برای الی ذکر کرده است.

ب) لامی که تمیز مفعولیت اسمی را می دهد که مشته به فاعلیت نشده باشد.

ج) تمیز دهد فاعلیت اسمی که مشته به مفعولیت نشده باشد. لامی که برای این جهت ذکر می شود دو صورت دارد:

یکم. از سیاق ما قبلش فاعلیت و مفعولیت دانسته نشده است.

دوم. دانسته شده ولی به وسیله لام شناخت قبلی تأکید می شود و لام در این موارد باید متعلق به محذوف باشد، مثال برای لامی که بیان کننده مفعولیت است: «سقیاً لزید، وجدعاً له» مثال اول دعا برای زید است جمله و «جدعاً له» نفرین بر اوست، چون «سقی» به معنای آب دادن و «جدع» به معنای قطع بینی است. این لام متعلق به مصدر نیست، زیرا سقیاً و جدعاً بدون حرف جر متعدی می شوند. البته لام تقویت هم نیست و این که گفته شود عامل مصدر، فرع است پس در عمل کردن ضعیف می باشد،

در صورتی است که عامل، مصدر باشد و اگر فعل محذوف عامل باشد ضعف عامل به دلیل حذف آن می‌باشد، در حالی که هیچ یک از این موارد نیست، زیرا اگر لام تقویت باشد باید بتوانیم او را ساقط نماییم و اگر ساقط شود معنای کلام فهمیده نمی‌شود، زیرا جایز نیست که گفته شد: «سقیأ زیداً» و «جدعاً إياه» برخلاف ابن حاجب که در شرح مفصل گفته: حذف لام جایز است.

به علاوه این لام نمی‌تواند، با مجرور خود صفت برای مصدر (سقیأ وجدعاً) باشد تا این که لام متعلق به استقرار باشد، زیرا فعل، صفت آورده نمی‌شود و هم چنین مصدری که جانشین فعل باشد (مثل سقیأ وجدعاً) ناچار باید لام میّنه برای مدعوّ له باشد در مثال اول و مدعوّ علیه در مثال دوم، منتها در صورتی که از سیاق کلام مدعوّ له در مثال اول و مدعوّ علیه در مثال دوم که همان معنی مفعولیت است این در صورتی است که از سیاق کلام مدعوّ له یا علیه شناخته نشود و اگر شناخته شود، لام مؤکد و مبین خواهد بود.

ابن عصفور گمان کرده است که «لزید» متعلق به فعل محذوف است و تقدیر: «سقیأ اعنی لزید...» است، اما این قول مردود است، زیرا «اعنی» بدون لام متعدی می‌شود پس تقدیر آن «ارادتی لزید» خواهد بود که «ارادتی» مبتدا و «لزید» خبرش می‌باشد. چنان چه محقق بزرگوار نجم الاثمه رضی الدین هم گفته، در این گونه موارد مصدر خبر برای مبتدا است و مراد از تقدیر «ارادتی» به سبب متعلق لام نیست، زیرا اگر متعلق در تقدیر گرفته شود لام برای تقویت است، در حالی که لام برای تبیین می‌باشد. پس مراد، تقدیر مبتدا است تا «لزید» خبرش باشد، ای: «سقیأ ارادتی مستقر لزید»؛ سیراب کردنی که مراد من از آن برای زید مستقر است. بنابراین اگر زید بر سقیأ مقدم شود، گفته می‌شود: «زید سقیأ له» در این صورت جایز است که بنابر مفعولیت منصوب شود به عامل محذوف که به مصدر مذکور تفسیر گردد و تقدیر: «سقیأ زیداً

سقیأله» که در این صورت از مسائل باب اشتغال خواهد بود و این در صورتی است که «لزید» متعلق به «ارادتی» نباشد و گرنه ممکن نیست از مصادیق باب اشتغال باشد، ولو این که بگوییم تقدیم معمول مصدر فقط در وقتی جایز است که مصدر بدون ان موصوله جانشین فعل شود. اما اگر در محل فعلی قرار گرفت (ان موصوله همراه داشته باشد) تقدم معمول جایز نیست، چون اگر مقدم بر مصدر شود بر آن موصوله هم مقدم شده و ان موصوله از صدریت خارج می شود. و اگر قائل شویم که در این جا مصدر سقیأ جانشین فعلی است که مجرد از ان است باز هم مفعول را نمی توانیم مقدم بداریم. علت عدم جواز این است که لام «لزید» متعلق به جمله دیگر (ارادتی) می باشد و متعلق به سقیأ نیست تا دلالت کند بر «سقیأ» محذوف که عامل در اسم مقدم باشد. پس ضمیر له در مثال «زید سقیأله» نه مفعول سقیأ است و نه از جمله سقیأ. اما در آیه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ﴾ بعضی گمان کرده اند که «تعساً» مفعول فعل محذوف براساس قاعده اشتغال است، ولی به همان علتی که ذکر شد، صحیح نیست. ابن مالک در شرح باب نعت، از کتاب تفصیل گفته: لام در «سقیأ لك» متعلق به سقیأ می باشد و برای تبیین آمده است. در این قول تهافت و تعارض وجود دارد، زیرا اگر به معنای تبیین باشد، باید به فعل یا مصدر محذوف تعلق گیرد، چون زمانی که نحویون به طور مطلق گفته باشند که لام برای تبیین است منظورشان تعلق به محذوف است تا این که لام با متعلق خود جمله مستأنفه برای تبیین مفعول باشد و مراد از جمله مستأنفه آن است که جواب از سؤال مقدر باشد؛ مثلاً وقتی گفته می شود: «سقیأ» به ذهن خطور می کند که برای چه کسی باشد و در «لزید» از این استفهام جواب داده می شود، ای: «ارادتی لزید مستقر».

اما این که مبین فاعل باشد مثل: «تَبَّأ لزید، وویحاً لعمر و» و یحاً و تبأ مصدر است به معنای خشک شدن دست، «ویح» فعل ندارد. مراد از اول خسران و دوم هلاکت و لام

«لزید» برای تبیین فاعل است ای: «ارادتی کائنه لزید». این در صورتی است که تَبَّاء و وِیَحاً منصوب باشد، اما اگر مرفوع باشد (تَبَّ و وِیَحْ) مبتدا خواهد بود برای «لزید» مبتداء و خبر پس لام برای تبیین نیست، چون لام تبیین باید متعلق به جمله تامه باشد که جواب برای سؤال مقدر می‌شود. پس اگر خبر برای مصدر باشد غیر از مصدر و خبرش جمله دیگری نخواهد بود تا کلام تامی باشد. ولی اگر گفته شود: «تَبَّالَه» و «وِیَحْ» که اولی منصوب و دومی مرفوع بوده و دوم با اسم مدخولش محذوف باشد این ترکیب جایز نخواهد بود، زیرا لام اول برای تبیین می‌شود و لام دوم محذوف است و برای غیر تبیین به کار می‌رود. پس لام مذکور نمی‌تواند دلیل بر محذوف باشد، چون دو لام از یک نوع نیست تا یکی از آنها دلیل بر حذف دیگری باشد و در آیه شریفه ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَافاً أَنْكُمْ تُخْرَجُونَ﴾ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿ در لام لما توعدون اختلاف است:

۱. لام زاید است و ما موصوله و فاعل «هیهات».

۲. فاعل «هیهات» ضمیر مستتری است که به «بعث» و «اخراج من القبور» برمی‌گردد.

در این صورت لام زاید نیست بلکه برای تبیین است.

۳. «هیهات» مبتدا باشد به معنای بعد که مصدر است و جار و مجرور ﴿لِمَا تُوعَدُونَ﴾

خبرش. در این صورت لام زاید نیست و متعلق به «توعدون» خواهد بود و اما آیه: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ اهل مدینه و شام به کسر هاء خوانده‌اند و بقیه (فراء) به فتح آن و تاء آخرش را بعضی مفتوح و برخی مکسور و عده‌ای مضموم خوانده‌اند. بر این تقدیر «هیت» اسم است و حرکات سه گانه در آخرش به جهت التقای ساکنین بین «یاء» و «تاء» است. پس بعضی حرکت «تاء» را مثل حرکت فاء در کیف می‌دانند و بعضی مطابق قاعده برای رفع التقاء ساکنین حرکت کسره را آورده‌اند. به هر حال «هیت» اسم فعل بوده و گفته شده است که اسم فعل ماضی بمعنی تهیت (نهیشت) است. پس با این

فرض «لام» متعلق به «هیت» است؛ یعنی: «تهیئت لك». گروهی گفته‌اند: اسم فعل امر است که به معنای «اقبل» می‌باشد. بنابراین لام «لك»، تبیین خواهد بود، ای: «اقبل و ارادتی لك» و یاء متعلق به «اقول» می‌شود ای: «اقبل اقول لك» پس لام برای تبلیغ است، اما بنابر قرائت امیرالمؤمنین [علیه السلام] که به جای یاء، همزه آورده و به کسر هاء و سکون همزه و ضمّ تاء خوانده، فعل ماضی متکلم وحده است، مثل «جئت» و معنایش تهیّت است و لام «لك» متعلق به آن می‌باشد، ولی اگر به فتح تاء (صیغه مخاطب) قرائت شود، لام تبیین می‌شود و جمله «لك» یا متعلق به «ارادتی» و یا متعلق به «اقول» (مخاطب حضرت یوسف) است و مراد از «تهیئی» آمادگی آن حضرت برای این که زلیخا بتواند با او خلوت داشته باشد، نه آمادگی برای رسیدن زلیخا به قصد خود، زیرا در آیه قبل، از «قالت» جمله «راودته...» ذکر شده است که معنایش این است: زلیخا قصد حضرت یوسف کرد، نه یوسف قصد زلیخا. فارسی خیال کرده است که بنابر قرائت «هت» (با هاء و همزه و صیغه مخاطب) لازم می‌آید که حضرت یوسف قصد زلیخا کرده باشد و این قرائت را منکر شده است، ولی با این توجیه، وجهی برای انکار نیست و احتمال دارد که این قرائت اصل در قرائت هشام باشد که «هیت» را به کسر هاء و یاء خوانده است، اما او به جای همزه، یاء آورده باشد.

یک تنبیه

ظاهر این است که لام لها در قول شاعر (متنبی) متعلق به فعل «وجدت» است: هو:
 لو لا مفارقة الأحباب ما وجدت لها المنایا إلى أرواحنا سبلا
 لولا حرف شرط، «مفارقة الأحباب» مضاف و مضاف الیه، مبتدا و خبرش «موجود»، «وجدت» ماضی مؤنث و لها متعلق به آن است، اما اشکالی که پیش می‌آید تعدی «وجدت» به فاعل خود می‌باشد، زیرا مراد از ضمیر مستتر در «وجدت» به «منایا»

برمی‌گردد و مراد از لها (که مفعول است) همان «منایا» است و این جایز نیست. پس باید لها صفت سبلاً باشد، ولی چون بر موصوف مقدم شده، به عنوان حال در آمده است، همان طوری که «الی ارواحنا» حال برای سبیل است ای: «سبیل مسلوکه الی ارواحنا». بر این فرض، معنی شعر «لولا مفارقة الأحباب ما وجدت المنایا سبلاً لها الی ارواحنا سبلاً مسلوکه» خواهد بود.

ممکن است برای لها وجه غریب دیگری هم بیاورید و آن این که لها اسم و جمع لهاة باشد؛ مثل مصاة که جمعش مصامی آید. پس «منایا» مضاف الیه لها است و مراد از لهاة گوشتی است که در آخر سقف دهان وجود دارد. پس فاعل «وجدت»، خواهد بود و بر فرض اضافه لها به «منایا»، لازم می‌آید که «منایا» دارای لهوات باشد از باب استعاره بالکنایه، یعنی منایا به دهانی تشبیه شده است که همه چیز را می‌بلعد. پس برای «منایا» به آن چیزی که همراه دهان است. (لهوات) اثبات گردیده و مراد از لها مجازاً همان دهان است، به دلیل علاقه مجاورت.

لام جازمه لام امر غایب است که برای طلب وضع گردیده و همیشه مکسور است و تنها بر فعل مضارع داخل می‌شود. قبیله سلیم (به ضم سین) این لام را به فتح می‌خوانند و چنان چه بعد از واو، وفاء واقع شود اکثر به سکون خوانده می‌شود؛ مثل: ﴿فَلَيْسَتْ حَيُّوَا لِي وَلَيُّوْمُنَا ي﴾ و اگر بعد از ثَمَّ (عاطفه) باشد به حرکت خوانده می‌شود؛ مانند: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا﴾. اما در قرائت کوفیون قالون و البزّی بعد از ثَمَّ به سکون لام خوانده می‌شود: «ثَمَّ لَيَقْضُوا». این قرائت رد بر کسانی است که سکونش را بعد از ثَمَّ فقط در حال ضرورت می‌دانند.

فعل مضارع مجزوم به لام، گاهی برای طلب امر است که عبارت است از طلب عالی از دانی. این گونه طلب را امر می‌گویند. زمانی از دانی به عالی است و این قسم را دعا می‌گویند. موقعی هم طلب مساوی از مساوی است که به این نوع طلب، التماس

می‌گویند. مثال اول، آیه: ﴿لِيُثَبِّتَ دُونَ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ (در این آیه خدا امر می‌کند). مثال دوم: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ حکایت از اهل جهنم است که می‌گویند: باید خدا برای خلاصی ما حکم کند. مثال سوم: «ليفعل فلان كذا» در این صورت امر و مأمور مساوی‌اند.

فعل امر غایب گاهی در لفظ طلب است، ولی در معنا خبر، مثل آیه: ﴿مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ جمله «فليمدد» در ظاهر امر است، ولی اخبار است. هم چنین آیه: ﴿اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ در این جا هم «ولنحمل» ظاهراً امر است ولی در معنا اخبار است، یعنی پیروی کنید راه مرا و متحمل می‌شویم خطاهای شما را. زمانی امر غایب برای تهدید می‌آید؛ مثل: ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ مقصود از «فليکفر» تهدید و تخویف است و آیه: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ در این آیه امر حاضر ﴿اعملوا﴾ برای تهدید است.

در آیه: ﴿لِيُكْفَرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَسْتَتَعُوا فَسَوْفَ يَغْلَبُونَ﴾ در لام «وليستمتعوا» و «ولیکفروا» دو احتمال است:

یکم. برای طلب بوده و اراده تهدید شده باشد؛ مثل آیه قبل. پس فعل مجزوم است.

دوم. لام جاره باشد که در این صورت فعل منصوب به آن مقدره است. بنا بر هر دو توجیه، نواز عوض رفع از فعل ساقط می‌گردد و بنا بر قرائت کسائی (که لام را در «وليستمتعوا» ساکن خوانده) باید لام امر باشد، چون امر فقط بعد از واو، ساکن می‌شود و این دلیل است که لام اول ﴿لِيُكْفَرُوا﴾، امر است که برای تهدید آمده و جمله «فسوف يعلمون» که در آخر آیه آمده، معنای تهدید را در دو فعل قبل می‌فهماند. اما کسی که لام را بعد از واو، کسره داده است باید لام را جاره بداند که برای تعلیل است و این قرائت از حمزه نقل شده است.

اما آیه: ﴿وَلِيُخَوِّضَكُمْ أَهْلُ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ لام در «لیحکم» بنابر قرائت سکون، برای طلب است و بنا بر قرائت حمزه (که به کسر خوانده) جاره خواهد بود. براساس این قرائت فعل باید منصوب باشد. البته بنابر تقدیر ان ناصبه که بعد از لام مقدر است. مجموع جمله معنای تعلیل را افاده می‌دهد و عطف بر ما قبل خود می‌باشد و از جمله «آتیناه الانجیل فیه هدی ونوراً» نیز معنای تعلیل فهمیده می‌شود. هم چنین آیه: ﴿إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ﴾ از سیاق کلام علیت کواکب استفاده می‌شود. پس در واقع «للكواكب» است و «حفظاً» عطف بر آن است، ای: «للكواكب و للحفظ»، پس لام «لیحکم» بر مبنای این توجیه برای علت است و امکان دارد که متعلق به فعل مقدر باشد که بعد از «لیحکم» فرض می‌شود، ای: «لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله انزله» هم چنین آیه: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ﴾ لام «لتجزی» جاره است و متعلق به فعل مقدر می‌باشد که بعد از فعل «لتجزی» در تقدیر گرفته می‌شود. «خلق الله... للجزاء خلقها» که به جای «لتجزی»، للجزاء آمده است. در آیه: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ هم لام در «لیكون» برای تعلیل است و متعلق به فعل محذوف ﴿أَرَيْنَاهُ﴾ می‌باشد، ای: «لكونه من المؤمنين اريناه ذلك» و نیز در آیه: ﴿هُوَ عَلَىٰ هَيْنٍ وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ لام «لتجعل» تعلیل بوده و متعلق به فعل محذوف (خلقناه) است، ای: «لجعلنا اياه آية للناس خلقناه من غير اب» که مراد، خلقت حضرت عیسی عليه السلام است که بدون پدر می‌باشد.

شایان توجه است که از چهارده صیغه فعل امر، شش صیغه اول (که فاعلش غایب است) و دو صیغه متکلم (وحده و مع الغير) اگر اراده طلب شود، باید لام بر آن داخل گردد. اما شش صیغه دیگر بی‌نیاز از لام است و غالباً به جای «لیضرب»، «افعل» برای امر آورده می‌شود؛ مثل: «قم»، «اقعد»، «اضرب» و «اکرم» این در جایی است که به

ضمیر فاعل نسبت داده شده باشد، ولی اگر به ضمیر نایب فاعل نسبت داده شد، باید با لام باشد؛ مثل: «لتعن بحاجتی». هم چنین اگر به فعل نسبت داده شود، ولی خطاب نباشد باید با لام آورده شود؛ مانند: «لیقم زید» و نیز اگر نسبت به فاعل و خطاب هر دو منتفی باشد، در صیغه امر غایب مجهول است؛ مثل: «لیعن زید بحاجتی» و اما دخول لام در متکلم قلیل است، زیرا لازم می آید که آمر و مأمور، شخص واحد باشد؛ نظیر: «لا ضرب»؛ باید بزنم آمر و مأمور یکی است و این امر کمتر واقع می شود. رسول خدا ﷺ فرمود: «قوموا فلاصلّ لکم»؛ باید با شما نماز بخوانم. در آیه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ جمله و «لنحمل» متکلم مع الغیر امر غایب است و در این گونه موارد آمر و مأمور نفس متکلم است. البته گاهی صیغه مخاطب با لام استعمال می شود. در آیه: ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ بنابر قول کسانی که به فتح تاء خوانده اند و در حدیث: «لتأخذوا مصافکم» لام در «فلتفرحوا» و در «لتأخذوا» برای طلب آمده است و زمانی هم لام در شعر حذف می شود و عملش باقی می ماند؛ مثل کقول شاعر:

فلا تستطل منّي بقائي ومدتي ولكن يكن للخير منك نصيب

طولانی مشمار از من مدت عمر و بقایم را، اما از خیر تو برای من نصیبی باشد.

در این ها «لیکن» هست ولی لام امر حذف شده است.

و نیز در قول شاعر:

محَمَّد تفد نفسك كل نفس إذا ما خفت من شيء تبالا

ای محمد! باید فدا کند نفس تو را هر نفسی هرگاه بترسی از عقوبت دشمن.

محمد منادا به حذف یا، «تبال» در اصل «وبال» بوده است و او بدل به تاء شده است

به معنای شدت عقوبت، مثل تقوا که «وقوی» بوده است.

در این شعر تفد در اصل لتفد بوده است. اما مبرد از حذف لام و بقای جزم منع

کرده است؛ حتی در ضرورت شعر. در بیت دوم گفته است: صلاحیت استدلال ندارد، چون گوینده‌اش معلوم نیست. با این که احتمال دارد که فعل مضارع به لفظ خبر باشد، اما مراد دعا است؛ مثل «یغفر لك» و حذف فاء الفعل در آخر «تفد» به جهت تخفیف، نه به دلیل جزم؛ مثل قول شاعر:

فطرت بمنصلی فی یعملات دوامی الأید یخبطن السّریحا

«منصل» بر وزن «منفل» به معنای شمشیر، «یعملات» جمع یعمل به معنای شتر بارکش، «دوامی» جمع دامیه به معنای شکستن سر، «سریح» به معنای پینه دست شتر. شاهد در کلمه «اید» است که در اصل «ایدی» بوده و یاء حذف شده است و کسره دلالت بر حذف یاء می‌کند و در قول شاعر:

علی مثل أصحاب البعوضة فاخمشی لك الویل حرّ الوجه أو یبك من بکی

بر مثل اصحاب بعوضه، پس بخراش صورت خود را و برای تو است «ویل» و باید گریه کند گریه کننده.

شاهد در «یبك» است که لام امر از اولش حذف گردیده و عمل آن باقی مانده است. مبرد گفته است که این شعر با این که حذف لام در آن قبیح است، اما با مثال‌های سابق فرق دارد. «یبك» عطف، بر معنای فعل امر «اخمش» است، زیرا در اصل لام داشته است «لتخمش»، ولی کسانی حذف لام را در کلام غیر شعری هم جایز دانسته است، منتها مشروط به این که «قل» مقدم باشد؛ مثل آیه: ﴿قُلْ لِمَآدَى الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾. کسانی گفته: اصل در این آیه «لیقیموا الصلاة» بوده است.

ابن مالک هم از کسانی پیروی کرده ولی تعبیر او این است: «أن ذلك يقع في النثر قليلاً بعد القول الخبری». حذف لام در غیر شعر هم قلیل است در صورتی که بعد از ماده قول خبری آمده باشد.

بنابر قول ابن مالک تقدم قول به طور مطلق شرط است مثل قول شاعر:

قلت لبواب لديه دارها تأذن فإني حمؤها وجارها

گفتم به دریانی که نزد او است خانه محبوبه باید اذن دهی مرا پس به درستی که من پدر شوهر و همسایه او هستم.

در این شعر لام فعل امر غایب حذف شده است، چون «قلت» بر آن مقدم گشته و همزه تبدیل به یاء شده و یاء ساکنه مکسور گردیده است. پس «تأذن» قرائت می شود. حذف لام به سبب ضرورت نیست، زیرا ممکن بود گفته شود: «ایذن» (به صورت امر حاضر) پایان.

عده‌ای بر توجیه ابن مالک در این شعر اشکال کرده‌اند، چون این توجیه از یک ضرورت خلاص می شود و در دام ضرورت دیگری می افتد؛ یعنی اگر گفته شود «ایذن» از ضرورت حذف لام خلاص می شود، اما اثبات همزه وصل مشکل است، اما جواب این است که اثبات همزه وصل در صورتی اشکال دارد که کلمه قبل به آن وصل گردد، ولی در بیت چیزی به آن وصل نگردیده است، زیرا شعر مذکور دو بیت است، نه یک بیت پس همزه وصل در اول بیت است، نه در وسطش به خلاف قول شاعر:

لانسب اليوم ولا خلة اتسع الخرق على الرّاقع

در آن روز نسب و دوستی نیست و وسعت دارد پارگی بر وصله کاری.

در این شعر همزه «اتسع»؛ فعل ماضی چون وصل است که باید در وسط کلام ساقط شود، اما برای ضرورت باقی مانده است، چون مجموع آن یک بیت است. پس همزه در وسط قرار گرفته و باید حذف شود.

جمهور قائلند که جزم در آیه: «يُقِيمُوا الصَّلَاةَ» مثل جزم در جمله «أيتني أكرمك» است. جمله «أكرمك» مجزوم است به دلیل این که بعد از فعل امر ذکر شده است و در آیه هم گفته‌اند فعل مضارع بعد از فعل امر «قل» واقع است. پس ملاک جزم در هر دو، یکی است. البته در عامل جزم سه قول است:

۱. قول خلیل و سیبویه که گفته‌اند: جزم در مضارع به نفس طلب است، یعنی فعل امر به جای شرط است و فعل مضارع به جای جزاء همان طوری که اسمای شرط برای همین جهت جزا را مجزوم می‌کند.

۲. سیرافی و فارسی گفته‌اند: جزم مضارع به واسطه طلب است، چون فعل طلب جانشین فعل شرط مقدر است. پس در واقع جازم شرط مقدر است، نه نفس طلب که متضمن شرط است، همان طوری که در جمله «ضرباً زیداً» نصب زید به نفس مصدر «ضرباً» است، چون جانشین فعل است، نه به دلیل این که متضمن فعل است.

۳. جمهور گفته‌اند: جزم مضارع به ان شرطیه مقدری است که بعد از طلب قرار دارد و فعل طلب دلالت بر آن دارد.

نجم الاثمه رضی‌الدین گفته: نحو یون چون جزم مضارع را به فعل امر بعید می‌شمارند قائل به تقدیر جمله شرط شده‌اند، اما هیچ مشکلی ندارد، زیرا آنها اجازه می‌دهند که اسم شرط که دارای معنای شرط است، جازم باشد پس فعل امر هم که دارای معنای شرطی است همین طور خواهد بود. پایان کلام رضی.

البته قول سوم ارجح از قول اول است زیرا در این دو قول خلاف اصل را مرتکب شده‌اند؛ در اول تضمین معنای شرط در فعل طلب و در سوم حذف آن شرطیه که هر دو در اصل خلاف مشترکند. ولی چون تضمین معنا در فعل تغییر در اصل کلمه است و در حذف این چنین نیست، حذف بر تضمین رجحان دارد.

علت دیگر معنای شرط از معانی حرفی است و تضمین معنای حرفی که در فعل واقع نشده است. یا این که وقوعش نادر است. هم چنین از قول دوم هم ارجح است، زیرا نایب باید معنای منوب‌عنه را ادا کند، حال آن که طلب «فعل امر» معنای فعل شرط را ادا نمی‌کند ابن مالک وجه سوم را (فعل شرط در تقدیر گرفته شود) را در آیه «قُلْ لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ» جایز نمی‌داند، زیرا لازم می‌آید که هیچ کس

از مقول له (مخاطب به خطاب قل لعبادی) از امثال تخلف نکنند. چون تقدیر آیه بر این توجیه این طور می شود: «ان قيل لهم اقيموا الصلوة تقيموا» و این جمله اخبار از مولایی است که اخبارش تخلف از واقع ندارد و چون بسیاری از افراد از این امر تخلف می کنند کشف می کنیم که این توجیه صحیح نیست.

شایان ذکر است که عدم تخلف، نه به سبب این است که شرط و جزا متلازمان هستند، (چون تلازم آنها عقلی نیست)، بلکه به سبب اخبار معصوم است که همیشه صادق می باشد.

لکن پسر ابن مالک جواب داده است: مقول له در آیه: مجموع مکلفان به نحو اجمال است، نه کل فرد فرد. لذا مجموع من حيث المجموع از امر تخلف نمی کنند و اثبات این مطلب از دو طریق ثابت می شود:

۱. مراد از واو جمع در جمله جزا ﴿يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مجموع باشد به نحو اجمال.
۲. مضاف حذف شده باشد و تقدیر «يقم اكثرهم» باشد و بعد از حذف مضاف (اکثر) مضاف الیه به منزله فاعل «يقم» به صورت واو جمع متصل به فعل درآمده باشد.

جواب دیگر این که مراد از «عبادی» در آیه ﴿قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ...﴾ بندگان مخلص هستند و این چنین افرادی از امر الهی تخلف نمی کنند. اما مبرد می گوید: جزم فعل مضارع به دلیل این است که جواب فعل امر مقدر قرار گرفته است، نه امری ﴿قُلْ﴾ که مذکور باشد. تقدیر آیه: «قل لعبادی اقيموا الصلوة»، ولی قول مبرد صحیح نیست، زیرا جواب فعل امر باید مخالف با مجاب له باشد که همان فعل امر است و این مخالفت ممکن است در فعل فاعل باشد؛ مثل: «انتني أكرمك» در این جمله «اکرمک» جواب فعل امر است و گاهی اختلاف فقط در فعل است؛ مانند: «أسلم تدخل الجنة» که فاعل «تدخل» (جواب امر) با فاعل اسلم، یکی است و زمانی تنها در فاعل است؛

مثل: «قم اقم» فعل در هر دو واحد و فاعل مختلف است.

پس جایز نیست که فعل امر و جوابش در فعل و فاعل متحد باشند. در کلام مبرد لازم می‌آید که فعل امر مقدر «اقیموا» با جوابش «يَقِيمُوا» از جهت فعل و فاعلش متحد باشند. اشکال دیگر بر کلام مبرد این است که اگر فعل شرط امر حاضر مقدر باشد باید جوابش صیغه مخاطب باشد، ای: «اقیموا الصلاة تقيموا الصلاة»، چون فعل امر خطاب است و جواب هم باید خطاب باشد.

بعضی گفته‌اند: فعل مضارع در همین آیه مبنی استعمال شده است و حذف نون عوض رفع به سبب جزم نیست و علت مبنی بودن این که از مضارع معنی امر اراده شده است، پس فعل مضارع هم مبنی شده است، ولی این قول هیچ مدرکی ندارد، زیرا واقع شدن فعل معرب در جای فعل مبنی باعث مبنی شدن نمی‌شود. علاوه بر این گفته خواهد شد که فعل امر معرب است.

عبارت: «زعم الكوفيون...» عطف است بر عبارت: «وقد تحذف اللام في الشعر». کوفیون و اخفش از بصریون، گفته‌اند: لام طلب همیشه در امر حاضر «قم» محذوف بوده و به تبعش تاء فعل مضارع حذف شده است. پس اصل در «قم»، «لتقم» بوده و لام برای تخفیف حذف شده است. حرف مضارع به پیروی از آن محذوف است؛ چنان چه شرحش در حرف بیان شد. به هر حال مصنف همین قول را می‌پذیرد و برای اثبات آن چند دلیل آورده است:

الف) ایجاد امریه در فعل معنای خاصی است؛ نظیر سایر معانی که عارض بر فعل می‌شود. پس باید به دلیل زیادی حرفی باشد، نه به تغییر صیغه.

ب) امر برادر نهی است، چون هر دو برای طلب می‌آیند؛ طلب فعل و طلب ترک فعل و چون نهی به سبب لا است، باید امر هم چهارده صیغه به سبب امر باشد که در هشت صیغه ذکر می‌شود و شش صیغه دیگر حذف می‌گردد.

ج) فعل برای حدث وضع شده است که مقترن به یکی از زمان‌ها باشد، اما خبر یا انشا بودن فعل، خارج از وضع اولیه آن است، پس باید دلالت فعل بر انشا به وسیله حرفی باشد که بر آن داخل می‌گردد.

د) عرب‌ها در بعضی موارد به لام تلفظ کرده‌اند؛ مثلاً شاعر گفته است:

لتقم أنت يا ابن خیر قریش کی لتقضى حوائج المسلمیا

به پا خیز ای پسر بهترین قریش برای این که برآورده کنی حوایج مسلمانان را.

به جای «قم» «لتقم» آمده و در آیه ﴿فَلْيُقَرِّحُوا﴾ (بنابر قرائت کسانی که به سکون لام تلفظ کرده‌اند) باید در صیغه مخاطب لام امر باشد، چون لام دیگر بعد از «فاء» ساکن نمی‌شود. در روایت: «لتأخذوا مصافکم» نیز لام امر بر جمع مخاطب (تأخذو) داخل شده است.

ه) امر حاضر مثل فعل مضارع مخاطب مجزوم می‌گردد. پس اگر جزم، به سکون حرف آخر باشد هر دو یکسان‌اند و اگر جزم، به حذف حرف آخر باشد «مثل لتغز ولنحش» فعل امر هم به همان کیفیت مجزوم می‌شود؛ مانند: «اغز» و «اخش». در جایی که به حذف نون عوض رفع، مجزوم شود فعل امر هم مثل مضارع است و این دلالت می‌کند که در اصل، امر حاضر و غایب یکسان بوده است. عبارت: «ولان ابناء...» جواب از سؤال مقدر است و آن این که فعل امر حاضر را مبنی می‌دانند، پس در آن جزم متصور نیست تا مثل جزم در مضارع باشد. جواب این که فعل امر حاضر معرب است، نه مبنی، زیرا اگر مبنی باشد در معتل باید مبنی بر حذف باشد و مبنی بر حذف در میان عرب‌ها شنیده نشده است.

و) در افعال انشایی زمان وجود ندارد. لذا بعضی اشکال کرده‌اند که اقتران به زمان جزء فعل است و چگونه می‌توان که این افعال انشایی (مثل استفهام، نهی، امر و مانند آن) مجرد از زمان باشد؛ در جواب گفته می‌شود: در اصل مقترن به زمان بوده‌اند و

سبب عوارضی مثل امر ونهی و دعا دلالت بر زمان نمی‌کند، چون فعل نهی و امر و استفهام در اصل مضارع بوده است، ولی این جواب در مواردی مثل «قم» در صورتی صحیح است که گفته شود؛ در اصل فعل مضارع بوده است؛ همان طوری که اشاره شد، ولی اگر گفته شود که از اول به همین هیئت می‌باشد، دلیل ششم در حق آن صحیح نخواهد بود و اگر گفته شود اصل در «قم»، «لتقم» بوده، لام دلالت بر انشا می‌کند، نه فعل.

اما «لام»ی که عامل نیست هفت نوع است:

۱. لام ابتدا، که دائم به فتح خوانده می‌شود. فایده این لام دو چیز است:
الف) مضمون جمله را تأکید می‌کند، لذا از دخولش در صدر جمله‌ای که «ان» داشته باشد جلوگیری کرده‌اند. «زحلفوا» بر وزن «دحرجوا»، یعنی کناره‌گیری کرده‌اند در باب آن از وقوع تأکید در ابتدای جمله تا در صدر جمله جمع بین دو مؤکد نشود، چون تأکید باید بعد از استقرار معنای کلام باشد و قاعدتاً باید بعد از کلام آورده شود، اما نسبت به بعضی موارد اجازه داده‌اند و در غیر این موارد جمع بین دو تأکید در اول کلام مکروه بوده را می‌رساند.

ب) فعل مضارع را خالص در زمان حال می‌کند. اکثر نحویین این دو فایده را برای لام ذکر کرده‌اند، ولی ابن مالک بر فایده دوم اعتراض کرده است به آیه: ﴿وَإِنْ رَبَّكَ لَيَخْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فعل مضارع «لیحکم» برای زمان آینده است و آیه: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ در این آیه علت حزن در آینده می‌باشد. پس وقوع حزن باید در آینده باشد، یعنی در حین وقوع ذهاب حزن به وجود می‌آید و اگر حزن در زمان حال باشد، لازم می‌آید که فعل بر فاعل خود وجوداً مقدم شود با این که حزن از آثار ذهاب است.

اما جواب از آیه اول: حکم خداوند در قیامت برای علم به وقوع به منزله حال

است، همان طوری که گاهی به منزله ماضی آورده می شود؛ مثل: ﴿وَتَفِخَ فِي الصُّورِ﴾. جواب آیه دیگر این که فاعل «لیحزنی» مضاف به جمله «ان تذهبوا» می باشد یعنی: «لیحزنی قصدان تذهبوا به» پس مضاف حذف شده و مضاف الیه به جای آن آمده است و حصول قصد در زمان حال است. ابوحیان گفته است: فاعل «لیحزنی»، «قصدکم» می باشد، ای: «قصدکم ان تذهبوا به» ولی این قول مردود است، زیرا براساس این قول باید تمام فاعل حذف شده باشد و «ان تذهبوا» مفعول قصد شود. براساس فرض اول: «ان تذهبوا» فاعل «قصد» است، ای: «قصد ذهابکم به» و حذف فاعل در غیر موارد معین جایز نیست.

به اتفاق نحویون لام ابتداء بر دو مورد داخل می شود: یکی مبتدا؛ مانند: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً﴾ و دیگر بعد از آن که آن هم به اتفاق نحویون بر سه چیز است: اسم ان مثل: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾؛ فعل مضارع که خبر ان قرار گیرد (به جهت شباهتی که به اسم دارد) مانند: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾. و ظرف، در صورتی که خبر ان واقع شود، مثل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ البته ظرف شامل جار و مجرور هم می شود.

اما دخول «لام» در باب ان بر سه چیز دیگر اختلافی است:

الف) فعل ماضی جامد که مشتقاتی نداشته باشد؛ مثل: ﴿إِنَّ زَيْدًا لَعَسَى أَنْ يَقُومَ﴾ و «ان زیداً لنعم الرجل». اخفش جایز می داند، به دلیل این که ماضی جامد شباهت به اسم دارد، اما جمهور مخالف اند.

ب) ماضی مقرون به قد. جمهور گفته اند: دخول لام جایز است، زیرا به واسطه قد زمان گذشته به زمان حال نزدیک می شود و ماضی نیز شباهت به مضارع پیدا می کند و فعل مضارع هم شباهت به اسم دارد، اما عده ای با این قول مخالفت کرده اند؛ مانند خطاب و محمد بن مسعود غزنی که گفته اند: در مثال: «ان زیداً لقد قام» باید لام جواب

قسم باشد و جمله «لقد قام» محلی از اعراب ندارد، به خلاف جمهور که جمله را خبر آن می‌دانند.

ج) ماضی متصرف به مجرد از قد باشد. کسائی گفته: اگر فعل مذکور خبر آن باشد لام ابتدا بر آن داخل می‌شود. هشام گفته: در این صورت قد بعد از لام در تقدیر است. جمهور نیز گفته‌اند لام داخل بر ماضی متصرف، لام قسم است، نه ابتدا.

پس هر گاه افعال قلوب بر لام قسم مقدم شوند همزه آن فتحه داده می‌شود؛ مثل: «علمت ان زیداً لقائم»، چون لام قسم فعل را تعلیق نمی‌کند، به خلاف لام ابتدا که فعل را تعلیق می‌کند. در این صورت آن به کسر خوانده می‌شود، زیرا «علمت» عمل نکرده و جمله «ان زیداً لقائم» مستأنفه خواهد بود و معمول «علمت» نیست. کسائی و هشام معتقد به کسر آن هستند چون لام را برای ابتدا می‌دانند و فعل تعلیق شده است.

اما دخول لام ابتدا در غیر مبتدا و معمول باب آن در دو مورد دیگر اختلاف است: یکم. خبر مبتدایی که مقدم شده باشد؛ مثل: «لقائم زید» از کلام عده‌ای بر می‌آید که جایز باشد، اما ابن حاجب در کتاب امالی گفته: لام ابتدا واجب است که با مبتداء باشد، نه با خبر.

دوم. فعل مضارع مثل: «لیقوم زید» ابن مالک و مالقی و دیگران دخول لام ابتدا را بر فعل جایز دانسته‌اند. مالقی بر فعل ماضی جامد هم جایز می‌داند، مانند: «لَبِثَسْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». بعضی دیگر دخول لام در فعل ماضی متصرف که مقرون به قد باشد جایز دانسته‌اند؛ مانند: «وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ» و آیه: «لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِلْمُتَعَلِّمِينَ»، ولی مشهور این است که در این دو آیه لام برای جواب قسم است.

ابو حیان در آیه: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ...» گفته: لام در این آیه، ابتداست که تأکید را افاده می‌دهد و ممکن است قبلش قسم مقدر باشد. پس در باره لام دو احتمال داده

است. برخی دیگر تصریح کرده‌اند که در موارد مذکور هرگز لام برای ابتدا نمی‌آید. ابن خباز گفته: لام ابتدا بر جمله داخل نمی‌شود مگر این که در باب انّ باشد. پایان.

مقتضی کلام ابن حاجب هم همین است که از امالی نقل شد. قول زمخشری هم مطابق همین قول است، او در تفسیر آیه: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ گفته: لام ابتدا داخل نمی‌شود مگر بر مبتدا و خبر و در آیه لام «اقسم» دارای دو قرائت است: لا و فعل قسم، لام و فعل مضارع متکلم.

زمخشری در قرائت دوم گفته: بنابر قرائت دوم، لام در «لا قسم» ابتدا است که بر مبتدای محذوف داخل شده است نه بر فعل مضارع و تقدیر: «لانا اقسام» است. پس لام را جواب قسم مقدر «والله لأقسم» نمی‌داند، چون اگر لام جواب قسم باشد «لأقسمن» بود. بنابر این زمخشری لام ابتدا را منحصر به مبتدا و خبر می‌داند و در آیه ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ﴾ هم گفته: لام داخل بر مبتدای مقدر است، ای: «و لانت سوف يعطيك ربك». ابن حاجب لام در این آیه را لام تأکید می‌داند و گفته: آنهایی که بعد از لام مبتدا اسم در تقدیر گرفته‌اند از سه جهت نادرست است:

الف) حذف مبتدا و ابقاء لام ابتدا لازم می‌آید و این جایز نیست، چون لام ابتدا با مبتدا مثل قد است با فعل و مثل انّ است با اسمش. پس همان طوری که فعل بدون قد و انّ بدون اسمش حذف نمی‌شود، در این جا هم مبتدا بدون لام حذف نمی‌شود. شایان ذکر است که محشین گفته‌اند: گاهی فعل بدون قد حذف شده است و قد باقی مانده است.

ب) اضممار مبتدا در بعضی از موارد باعث ضعف کلام است؛ مثل «لسوف يقوم زيد» بنابر تقدیر زمخشری، تقدیر این جمله، «لزید سوف يقوم زيد» می‌شود و این ضعیف است، زیرا تکرار اسم ظاهر که بی‌نیاز از آن باشیم ضعیف است.

ج) اضممار اسمی لازم می‌آید که احتیاج به وجودش نداریم و بدون اضممار هم کلام

تمام است.

اما در دو وجه اخیر نظر است، زیرا تکرار اسم ظاهر در صورتی قبیح است که در لفظ باشد ولی اگر در تقدیر باشد قبیح نیست.

جواب از اعتراض سوم این که گاهی تطبیق کلام با قواعد اقتضا دارد که اسمی را در تقدیر بگیریم؛ مثل واو حال، که اگر بعدش جمله فعلیه باشد لازم است که اسمی در تقدیر باشد که مبتداست تا جمله اسمیه حال باشد؛ مثل: «قمت وأصك عینه» و نیز جمله فعلیه که جزا واقع می‌شود تقدیر اسم بعد از «فاء» واجب است؛ مانند: ﴿عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ ای: «فهو ينتقم الله» و نیز بنابر قرائت در «لأقسم يوم القيامة» که گذشت، کسانی که لام ابتدا را مخصوص فعل می‌دانند باید بعد از لام، اسم در تقدیر بگیرند، ای: «لأننا أقسم» و نظیر آن در ابواب نحو زیاد آمده است که فقط به منظور تطبیق کلام با قواعد نحوی است اما از نظر معنا نیازی به آن نداریم.

اما وجه اعتراض اول (لام با «قد» و «ان» مقایسه شده بود) باید گفت: قیاس مع الفارق است، زیرا وی در آیه: ﴿إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ﴾ گفته: در اصل «لها ساحران» بوده است، در این توجیه مبتدا (لهما) حذف گردیده و لام باقی مانده و بر ساحران داخل شده است و نیز بنابه قول صحیح، جایز است که لام بر خبر مقدم، داخل شود، از باب توسعه؛ مثل: «لقائم زيد» و این توسعه را کسی در قد و ان قائل نشده است. پس اعتراضات سه گانه ابن حاجب باعث ضعف کلام ز مخشری نیست بلکه آن چه باعث ضعف آن است، وجود دو تکلف در توجیه کل شی می‌باشد:

الف) تقدیر گرفتن مبتدای محذوف که ضرورت ندارد.

ب) خلع کردن لام ابتدا از معنای حالیه، چون با کلمه سوف نمی‌توان معنای حال از لام اراده شود و کلمه یا الله را تنظیر آورده است که یاء (حرف نداء) معنای تعریف را می‌رساند و «ال» در اله هم مفید تعریف است. پس برای این که جمع بین دو تعریف

نشود، یاء را از تعریف خلع کرده و مخصوص عوض بودن از «ادعو» قرار داده‌اند و نیز قول زمخشری که گفته: لام قسم باید با نون تأکید باشد مردود است، زیرا گاهی در فعل مضارع لام قسم واجب است و نون تأکید ممتنع و این در موردی است که فعل مضارع با سوف و سین باشد نحو: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ و جایی که معمول فعل مضارع بر آن مقدم شود و بین لام و فعل قرار گیرد نحو: ﴿وَلَيْنَ مِثْمُ أَوْ قِتْلَتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ لام، برای قسم است و «الله» مفعول «تحشرون» که مقدم شده و بین آن و لام قرار گرفته است. مورد سوم (فعل از نون تأکید ممتنع است) آن جایی است که فعل برای حال باشد؛ مثل: «لأقسم» ای: «فی زمان حال». علت امتناع این است که نون تأکید بر استقبال دلالت می‌کند و لام ابتدا بر حال دلالت و جمع بین این دو منافات دارد. اما بصریون که در این جا مبتدا را تقدیر گرفته‌اند به دلیل این است که عقیده دارند کسی که قصد دارد زمان حال را برای قسم خوردن انتخاب نماید: تنها باید جمله اسمیه را به کار گیرد. گاهی نیز نون تأکید و لام ابتدا هر دو ممتنع می‌شود و این در جایی است که قسم با فعل منفی باشد؛ مثل «تالله تفتوء» ای: «لا تفتؤا» و گاهی لام و نون واجب است؛ مانند: ﴿وَتَاللَّهِ لَا أَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾، زیرا فاصله‌ای بین لام و فعل مضارع حاصل نشده است. مراد از فعل مضارع، استقبال می‌باشد، پس لام و نون واجب است.

مسئله

برای لام ابتدا، در هر جمله‌ای که باشد، صدر جمله را در نظر گرفته‌اند. بنابراین اگر در دو مفعول باب «علمت» واقع شود، «علمت» را تعلیق از عمل می‌کند، یعنی لفظاً از عمل کردن باز می‌دارد؛ مثل: «علمت لزید قائم»، چون اگر دو مفعول «علمت» بر حال خود باقی باشد لام در صدر جمله واقع نمی‌شود. اما اگر عمل نکند (لزید قائم) جمله مبتدا و خبر است، لام در صدر قرار گرفته است. هم چنین در مواردی مثل

«زیداً لأنا أكرمه» فعل «لأكرمه» نمی‌تواند مفسر عامل زید باشد، بنابر قانون باب اشتغال. پس نباید زید منصوب باشد، چون جمله «لأنّا أكرمه» اگر در آن عمل کند، لام صدریت می‌افتد. پس نمی‌تواند مفسر فعل عامل باشد و نیز اگر لام ابتدا بر مبتدا داخل شود خبر نمی‌تواند بر آن مقدم شود و اگر بر خبر داخل شود مبتدا نمی‌تواند بر خبر مقدم شود و اما قول شاعر:

أمّ الحلیس لعجوز شهر به
ترضی من اللحم بعظم الرقبة

ام الحلیس عجوزه‌ای است که از گوشت به استخوان گردن راضی می‌شود.

در این شعر گفته شده: «لعجوزة» خبر مبتدا است و لام ابتدا بر آن داخل شده، بدون این که مقدم شود. اما در جواب گفته شده: اولاً، ممکن است لام، زاید باشد و ثانیاً، مبتدا در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «لهی عجوز»، اما در باب انّ نسبت به اسم و خبر آن برای لام ابتدا صدریت وجود ندارد و صدارت آن قبل از انّ در تقدیر گرفته می‌شود. لذا در آن جا لام ابتدا والمزحلقه است اسم مفعول بر وزن «مُدَجِرْجِه» هر دو به معنا کنار رفته شده، است و از صدریت افتاده است، زیرا اگر لام ابتدا بر اسم یا خبر انّ داخل شود و در صدر باشد دو تأکید (انّ و لام) با هم در صدر کلام جمع می‌شوند لذا لام بر خبر انّ داخل شده است. پس جمله «انّ زیداً لقائم» در اصل «لأنّ زیداً قائم» بوده و به دلیل کراهت افتتاح کلام به دو مؤکّد، لام را بر خبر داخل کرده‌اند، اما انّ را در صدر باقی گذاشته‌اند، زیرا اگر مؤخّر شود لازم می‌آید که معمول حرف بر آن مقدم شود. حال اگر گفته شود که چرا نگفتیم در اصل «انّ لزید قائم» بوده، جواب این است: لازم می‌آید که لام ابتدا بین انّ و معمولش فاصله شود و این جایز نیست، مگر در ظرف و جار مجرور.

جواب دیگر این که هر کجا لام و انّ بوده، لام را مقدم بر انّ داشته‌اند؛ مثل قول

شاعر:

ألا يا سنا برق على قلل الحمى لهنك من برق علي كريم

آگاه باش ای روشنایی برق بر بلندی‌های باغ (حمی) ظاهر شوید تو از برق هستی که بر من کریم نباشی.

شاهد در «لهنک» است که در اصل «لأنك» بوده و لام بر آن داخل شده است. پس آن بعد از لام ذکر می‌شود. علت دیگر برای تقدم لام بر آن این که اگر بعد از آن و در افعال قلوب ذکر شود، افعال قلوب بر آن و اسمش مسلط نیست، لذا آن به کسر خوانده می‌شود، مثل: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ پس باید لام را قبل از آن در تقدیر بگیریم و تقدیر: «والله يعلم لأنك رسول الله» است. بر این فرض «يعلم» بر جمله آن و اسمش تسلطی ندارد و آن، مکسور خوانده می‌شود، زیرا اگر مفتوح باشد نمی‌تواند جمله مستقلی باشد، زیرا با اسم و خبرش تأویل به مصدر می‌رود؛ حتی گاهی لام بعد از افعال قلوب در لفظ حذف می‌شود، ولی اثر تعلیق را باقی می‌گذارد چون قول هذلی که در مرگ پنج فرزند خود در یک روز به سبب طاعون گفته است:

فغبرت بعدهم بعيش ناصب وإخال إني لاحق مستتبع

بعد از مرگ آنها با زندگی‌ها سخت صبر کردم و گمان می‌کنم به آنها ملحق می‌شوم.

«فغبرت» یعنی «صبرت» اسم فاعل به معنای تعب و «إخال» به معنای اظنّ است.

در این شعر «لاحق» خبر آن و مرفوع است که آن را به کسر خوانده و در اصل «لأني» بوده و لام ابتدا حذف گردیده و فعل «إخال» تعلیق از عمل شده است و آن بر کسر بعد از حرف لام باقی مانده.

شایان توجه است که در باره لام ابتدا در باب آن دو امر ادعا شده بود: اول این که لام بعد از آن صدریت ندارد، دوم این که صدریت لام در باب آن مقدم بر آن لحاظ شده است. بنابر این ادعا سه دلیل آورده شد: اول که به تعبیر مصنف «دلیل الثانی» آمده، صدریت لام در مابعد آن لحاظ نشده است، این که گاهی آن با لام عمل می‌کند و تعلیق

نمی‌شود، مثل «إِنَّ فِي الدَّارِ لَزَيْدًا» به نصب زید و اگر لام حکم صدریت داشت باید از تعلیق کردن تخطی نمی‌کرد و در جمله «إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ» لام بر خبر داخل شده و آن را تعلیق نکرده است و هم‌چنین گاهی از حکم صدریت لام در عاملی که بعد از آن باشد؛ تخطی می‌شود مثل: «إِنَّ زَيْدًا طَعَامُكَ لِأَكُلَ» در این جمله خبر «أَنَّ» «لَأَكُلَ» است و در مقابل خود عمل کرده است (طعامك) و اگر لام حکم صدریت داشت نباید در مقابل لام عمل می‌کرد، ولی بدرالدین ابن مالک تقدیم معمول خبر را قبول ندارد و این اشتباه است، زیرا در آیه ﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾ آمده است که خبر آن (لَخَبِيرٌ) در مقابل خود عمل کرده است.

یک تنبیه

لام در مثال «أَنَّ زَيْدًا لَقَامٌ» و «أَنَّ زَيْدًا لَيَقُومَنَّ» جواب قسم است، نه لام ابتدا و تقدیر: «أَنَّ زَيْدًا وَاللَّهِ لَقَامٌ أَوْ لَيَقُومَنَّ». بنابر این لام، افعال قلوب را تعلیق نمی‌کند و آن بعد از افعال قلوب به فتح خوانده می‌شود: «عَلِمْتُ أَنَّ زَيْدًا لَقَامٌ أَوْ لَيَقُومَنَّ» و اگر قد بر قام داخل شود «أَنَّ زَيْدًا لَقَدْ قَامَ» نحو یون گفته‌اند: لام، ابتداست. در این صورت اگر بعد از افعال قلوب واقع شود فعل را از عمل تعلیق می‌کند، ولی به نظر من (ابن هشام) اگر قد بر فعل مضارع داخل شود دو وجه جایز است: لام قسم و لام ابتدا.

فصل

هرگاه آن مخفف شود، مثل آیه: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ و آیه: ﴿إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ آن در اصل آن بوده و اسم «کانت» اسم آن و «کبیر» خبرش و لام بر آن داخل شده است و همین طور در آیه بعد. سیبویه و در نظر اکثر نحو یون این لام، لام ابتداست که در این دو آیه علاوه بر افاده تأکید و تخصیص، فرق آن مخففه را از آن

نافیه افاده می‌دهد، چون در خبر ان نافیه لام نمی‌آید. لذا دخول لام ابتدا بعد از ان مخففه لازم می‌باشد، در حالی که دخول لام قبل از تخفیف، جایز بوده مگر در جایی که قرینه دیگر بر فرق بین آن دو دلالت کند که در این صورت لام ابتدا در خبرش ضرورت ندارد، چون ان مخففه در اسم و خبرش عمل نمی‌کند. پس از جهت رفع و نصب نمی‌توانیم فرقی بین آن دو بگذاریم و باید با قرینه دیگر فرق گذاشته شود؛ مثل آیه: ﴿وَإِنْ كُلُّ ذَلِكْ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ در این آیه دو قرائت است اکثراً تشدید لَمَّا قرائت شده است. قرائت دیگر با تخفیف لَمَّا (به کسر لام) است که این قرائت ابن رجاء است. پس لام جاره و ما موصوله می‌باشد، ای: «الَّذِي هُوَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» و ان مخففه و مثبت بودن جمله از آیه قبل استفاده می‌شود ﴿لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرْ بِالرَّحْمَنِ لِيُوقِتَهُمْ...﴾ و مثال دیگر قول شاعر است:

إن كنت قاضي نحبي يوم بينكم لو لم تمتوا بوعد غير توديع

به درستی که بودم یابنده اجل خود در روز جدایی اگر مرا به آرزوی وعده راست.

ان مخففه است.

در این بیت قرینه، از مفهوم کلام به دست می‌آید. شاعر دیگر نیز گفته است:

إن الحق لا يخفى على ذي بصيرة وإن هو لم يعدم خلاف معاند

به درستی که حق پوشیده نیست بر صاحب بینایی، گرچه نابود نکند خلاف‌های معاند را.

شاهد در ان مخففه است که چون خبرش جمله منفی است (لا يخفى)، لذا لام ابتدا

ترک شده است. در مقابل قول سیویه، قول ابو الفتح و جماعت دیگر است که گمان

کرده‌اند. لام بعد از ان مخففه، ابتدا نیست بلکه لامی است که برای فرق بین ان مخففه

و نافیه آورده می‌شود. ابو الفتح گفته: ابو علی به من گفت، من گمان می‌کردم که فلان

شخص، عالم نحوی است، ولی شنیدم که او می‌گفت: لام همراه با ان مخففه لام

ابتداست، پس به او گفتم اکثر علمای نحوی بغداد بر همین عقیده هستند. پایان.

دلیلشان این که لام بر فعل ماضی متصرف هم داخل می‌شود؛ مثل: «إِنْ زَيْدٌ لِّقَامٍ» و هم‌چنین بر منصوب (مفعول فعلی که مؤخر از فعلش است)؛ مثل: «وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ» در این آیه «فاسقین» مفعول دوم «وجدناه» است که لام بر آن داخل شده است. در این دو مورد لام با آن مشدده نمی‌آید و نیز اگر لام ابتدا باشد باید فعل «وجدنا» تعلیق می‌شد، در حالی که تعلیق نشده است.

کوفیون نیز گفته‌اند: لام مذکور در تمام مواردی که ذکر می‌شود به معنای الّا می‌باشد و آن قبلش، نافی است، نه مخففه، به دلیل قول شاعر:

أَمْسَى أَبَانٌ ذَلِيلًا بَعْدَ عَزَّةٍ وَمَا أَبَانٌ لِّمَنْ أَعْلَاجُ سُودَانٍ

شام کرد ابان در حالی که ذلیل شده بود بعد از عزتش و نیست ابان مگر از مردان کافر سیاه رنگ.

شاهد در لام «لِّمَنْ» است که به معنای الّا استثنائی قرار دارد. بنابر قول کوفیون در «قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لِمُؤْمِنًا» باید آن به کسر خوانده شود، چون آن نافی همیشه مکسور است، اما بنابر قول سیبویه باید آن مکسور باشد، چون لام ابتدا فعل را تعلیق کرده و آن مکسور بعدش می‌آید. بنابر قول ابن علی و ابی الفتح، آن مفتوحه است، چون لام ابتداء نیست تا این که فعل را تعلیق کند و در جایی که افعال قلوب تعلیق نشوند، آن باید مفتوح باشد.

۲. لام زایده.

این لام بر موارد زیر داخل می‌شود:

الف) مبتدا؛ مثل: «أُمُّ الْحَلِيسِ لِعَجُوزٍ شَهْرَبَةٍ» که لام «لِعَجُوزٍ» زاید است. گفته شده:

این لام ابتداءست که بر مبتدای محذوف داخل شده است، ای: «لَهِیْ عَجُوزٌ».

ب) خبر آن مفتوحه؛ مثل آیه: «إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ» بنا بر قرائت سعید

بن جبر که به فتح آن قرائت کرده است، لام زایده بر خبر آن داخل شده است.

(ج) در خبر لکن؛ مثل قول شاعر:

ولكنني من حبّها لعמיד
.....

در این شعر یاء متکلم اسم «لکن» و «عمید» خبرش و لام زاید است. دخول لام بعد از آن مفتوحه قیاسی نیست، برخلاف مبرد که قیاسی می‌داند. هم‌چنین بعد از «لکن» برخلاف کوفیون که بعد از آن دخول لام را قیاسی می‌دانند. پس در صورتی که در خبر آن «ولکن» سماعی باشد فقط به موارد مخصوص اکتفا می‌شود که از عرب به ما رسیده است و نیز لام مذکور، ابتدا هم نیست بلکه زاید است، برخلاف مبرد و کوفیون که لام را ابتدا می‌دانند. هم‌چنین در دو لام مذکور در دو بیت سابق، یعنی لام «لعمد» و «لمن اعلاج».

توجیهی که در بیت دوم گفته شده کلمه آن بعد از «لکن» در تقدیر است، ای: «ولکن اننی لعمد» همزه آن و نون لکن حذف شده، چون بنابر این توجیه چهار نون بعد از حذف همزه آن و بعد از حذف دو نون جمع می‌شود.

اما توجیه در بیت دیگر این که ما در «ما ابان» استفهامیه است، نه نافی و کلام بر «ابان» تمام می‌شود. پس جمله تامه است و در جمله بعدی مبتدا محذوف است، ای: «لهو من اعلاج» بنابر این لام داخل بر مبتدای محذوف است، نه بر من جاره.

بعضی گفته‌اند: ما نافی است و «ابان» خبر ما و لام در خبر ما نافی زاید واقع شده است و معنایی که بر این توجیه به دست می‌آید، عکس دو معنایی است که از دو قول قبلی فهمیده می‌شود، چون بنابر قول اول ما نافی بود و لام به معنای الا و براساس توجیه دوم، لام برای ابتداست و ما استفهامیه. بنابر این قول، ما نافی است و لام زاید.

(د) داخل بر خبر «ما زال» است؛ مثل قول شاعر:

وما زلت من لیلی لدن أن عرفتها لكالهائم المقصی بکلّ مراد

ما نافی و «زلت» متکلم، «الهائم» اسم فاعل؛ شتری است که مبتلا به بیماری هیماء

باشد و کاف مثل بر او داخل شده و «المقصی» اسم مفعول از باب افعال است.
 شاهد در «لکالهائم» است که لام بر خبر «مازلت» داخل شده است.
 (ها) داخل بر مفعول دوم «اری». در قول بعضی از عرب‌ها آمده است: «أراك
 لثامی» «ثامی» مفعول دوم «اری» بوده و لام زاید بر آن داخل شده است، «ثاتم»
 اسم فاعل و مضاف به یاء متکلم؛ یعنی می‌بینم تو را دشنام دهنده خودم.
 (و) و در مفعول «یدعوا» که بعضی گفته‌اند لام زاید داخل می‌شود؛ مانند آیه:
 ﴿يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِبَشَرٍ أَلْمُؤَلَّى﴾ که «لمن» زاید است، ولی این قول
 مردود است، زیرا زاید واقع شدن لام در این مورد در نهایت شذوذ است. پس سزاوار
 نیست که آیه را بر وجه نادر حمل نماییم. اقوالی که در لام مذکور آمده عبارت است
 از:

قول اول. لام زاید است. همان قولی که گفته شد و مردود گردید.
 قول دوم. لام ابتداست. به نظر مصنف همین قول صحیح است. قائلان در
 توجیهش اختلاف دارند: بعضی گفته‌اند: لام در اصل مؤخر بوده و تقدیر آیه: «یدعو
 من لضره اقرب من نفعه» است. براساس این توجیه، «ضره اقرب من نفعه» مبتدا و
 خبر است و لام بر مبتدا داخل شده است و مجموع جمله صفت برای من موصوله
 (مفعول یدعوا) است. اما این توجیه بعید است، زیرا در هیچ کجا معهود نیست که لام
 ابتدا از موضع خود مقدم گردد. لذا عده‌ای گفته‌اند: مبتدا است و لام در جای خود
 می‌باشد و جمله «لبش المولی» خبرش و رابط جمله خبر، محذوف است، تقدیر:
 «لبش المولی هو» پس قول صحیح همین است. بنابراین مفعول یدعو باید چیز دیگر
 باشد.

در این باره چهار قول است:

الف) مفعولش ذکر نشده و لذا جایز است که بر «یدعوا» وقف شود. چون کلمه

تامی است و ربطی به مابعدش ندارد و مراد از «یدعوا» تأکید است برای یدعوا که در آیه قبل ذکر شده است: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نُنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾، اما این قول مردود است، زیرا از دو جهت مخالف اصل می باشد: اول در مواردی که احتمال تأکید و تأسیس وجود دارد، اصل تأسیس است و تأکید خلاف آن است. پس «یدعوا» برای تأسیس معنای مستقل آمده نه تأکید معنای قبل. دوم این که مؤکد نباید از جمله تأکید شده، منفصل باشد؛ خصوصاً در تأکید لفظی، در حالی که در این جا منفصل می باشد.

ب) مفعول «یدعوا» جمله «ذلك هو الضلال البعيد» باشد بنابر این که ذا در «ذلك» موصول است؛ ای: «الذي هو الضلال» و جمله «هو الضلال المبين» صله موصول خواهد بود و تقدیر: «یدعو الذي هو الضلال»، ولی این توجیه بعید است، زیرا ذا در نزد بصریون موصول واقع نمی شود، مگر این که بعد از ما و من باشد و اشکال دیگر این که «لام» و «کاف» در آخر ذا موصوله نمی آید.

ج) مفعول محذوف است و در اصل «یدعوه» بوده که حال برای «هو الضلال» به شمار می رود. تقدیر: «ذلك هو الضلال البعيد مدعواً» می باشد، لذا تأویل به «مدعواً» شده است و ضمیر ها در «یدعوه به» «صنم» بر می گردد.

د) مفعول جمله بعدش ﴿لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ باشد و براساس این تقدیر باید من مبتدا بوده و مابعدش خبر آن باشد. در این صورت لازم می آید که ماقبل لام (یدعو) در مابعدش (من) عمل کرده است، در حالی که این جایز نیست، لذا برای رفع اشکال، اختلاف به وجود آمده است:

«یدعو» به معنای «يقول» باشد و «قول» می تواند جمله را مفعول قرار دهد، ای: «يقول عابداً لصنم في شأن الصنم الذي ضرّه اقرب من نفعه»؛ در آخرت مقول قول عابد صنم جمله مذکور خواهد بود. بنابراین ماقبلش می تواند در مابعد آن عمل کند،

چون مابعدش جمله است.

- در «یدعوا» یکی از افعال قلوب لحاظ شده است. در باره فعل قلب نیز دو نظر است: این که معنای «یظن» داشته باشد، زیرا «یدعوا» به معنای «یسمی» می‌آید؛ مثل: ﴿أَيُّهَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ تقدیر: «ایا ما یسمی...» و «دعوت» ای: «سمیته» و تقدیر آیه این است: «یسمی لمن ضرّه... الها» و این تسمیه از روی یقین نیست بلکه گمان است. پس «یدعوا» به معنای «یظن» است و مفعول دوم (الها) محذوف است. البته بر این توجیه باید مفعول دوم «لبس المولی» باشد، زیرا «من ضرّه...» مبتدا است و جمله «لبس» خبرش و «یدعو» اگر به معنای «یظن» باشد مفعول اولش مبتدا است و مفعول دوم خبر مبتدا. پس مفعول دوم محذوف نخواهد بود.

قول دیگر این که معنای «یزعم» در «یدعوا» لحاظ شده است و فرق بین «یظن» و «یزعم» این است که مراد از «یظن» مطلق گمان است و مراد از «یزعم» گمان همراه عقیده می‌باشد. تفصیل این توجیه مانند گذشته است. از جمله مثال‌های لام زاید آمده، مثال «لأن قام زید أقم»، «ان قام» فعل شرط و «اقم» جوابش و لام بر ان زاید داخل شده است و عبارت: «اوفانا اقم» جمله اسمیه است فاء بر جزا داخل شده و هم چنین جایی که جواب شرط مقدم بر شرط شود، مثل: «أنت ظالم لئن فعلت» و زیادی لام در تمام این موارد مخصوص شعر است و توجیه و استشهاد بر آن خواهد آمد.

۳. لام جواب، که خود نیز بر سه نوع است:

الف) لام جواب لو؛ مثل آیه: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ آیه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. در این دو آیه لام در «لعذبنا» و «لفسدتا» داخل بر جواب لو شده و زاید است.

ب) جواب لولا، مثل آیه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ در این جا لام «لفسدت» جواب است.

ج) جواب قسم؛ مثل آیه: ﴿تَاللّٰهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا﴾ آیه: ﴿وَتَاللّٰهِ لَا أَكِيدَنَّ أَضْمَامَكُمْ﴾.

ابوالفتح گمان کرده است که لام در جواب «لولا» و «لو ما»، لو جواب شرط نیست بلکه جواب قسم است و تقدیر: «لولا تزیلوا والله لعذبنا» می باشد، ولی این قول مردود است، زیرا احتیاجی به این تقدیر نیست. پس تعسف است و در آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَآتَقَوْا لِمَثُوبَةٍ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ﴾ قول به این که لام جواب قسم باشد صحیح است، زیرا جواب لو اغلب جمله فعلیه است و در این آیه جمله اسمیه آمده است و تقدیر: «والله لمثوبة» می باشد پس جمله قسم با جوابش جواب لو خواهد بود. توجیه دیگر این که در این جا جمله اسمیه استعاره از جمله فعلیه است، همان طوری که در قول شاعر آمده است:

وقد جعلت قلوب بني سهيل من الأكوار مرتعها قريب

در حالی که شروع کرد ناقه های جوان پسران سهیل که چراگاه آنها از مکان جهاز شتر نزدیک تر است.

در این شعر جمله اسمیه (مرتعها قریب) استعاره است از جمله فعلیه، زیرا خبر «جعلت» که از افعال مقاربه است، باید جمله فعلیه باشد، ولی این توجیه هم مورد قبول نیست، زیرا در آن تکلف بی جا وجود دارد و نیز این چنین استعمالی نادر است که دلیل بر ضعف قول ابی الفتح هم می شود، زیرا اگر لام همیشه بعد از لولا جواب قسم مقدر باشد باید مواردی مثل جمله «جائنی لأنا أكرمه» زیاد استعمال شود، زیرا جواب قسم به طور جمله اسمیه می آید غیر نادر و بنابر قول ابی الفتح «لأنا أكرمه» جواب قسم است. پس مثال مذکور از موارد نادر بوده پس معلوم می شود که جواب لو است، چون در جواب لو جمله اسمیه نادر است.

۴. لامی که بر ادات شرط داخل می شود تا دلالت کند که ادات شرط مبنی بر قسم

مقدر است و جواب بعد از شرط، جواب قسم است، نه جواب شرط و لذا این لام را مؤذنه و موطئه هم نامیده‌اند. مؤذنه مأخوذ از «اذن» به معنای اعلام و موطئه مأخوذ از «توطئه» به معنای فراهم آوردن است. چون این لام، آماده کننده جواب برای قسم مقدره است؛ مثل آیه: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾ و آیه: ﴿وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ﴾، ﴿وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأَذْبَارَ﴾ فعل شرط در آیه اول «اخرجوا» و جواب شرط «لا یخرجوا» است و این لام بیشتر بر آن شرطیه داخل می‌شود و گاهی بر غیر آن هم داخل می‌شود؛ مثل قول شاعر:

لمتی صلحت لیقضین لك صالح ولتجزین إذا جزیت جمیلاً

هر زمان که با صلاحیت شوی پس برای تو حکم می‌شود پس جزا داده می‌شوی به چیزهای جمیل.

شاهد در «متی» شرطیه است که لام موطئه بر آن داخل شده و چون دخول لام بر غیر آن نادر است، پس در آیه: ﴿لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ اولی این است که مادر لما موصوله باشد، چون معمولاً لام ابتدا بر ما موصوله داخل می‌شود که مبتدا است، لذا در این جا حمل بر اکثر می‌شود.

از جمله موارد نادری که لام داخل بر حرف شرط می‌شود، کلمه اذا می‌باشد، چون آن شباهت به دارد و در این راستا ابوالفتح قول شاعر را شاهد آورده است:

غضبت علیّ لأن شربت بجزّة فلاذ غضبت لأشربن بخروف

غضب کرده است بر من که خریده‌ام شتری را به پشم گوسفند.

قوله لجزّ به فتح جیم و تشدید زاء معجمه به معنی پشم چیده شده است.

شاهد در کلمه «فلاذ» است که لام توطئه داخل بر اذ شده است، به جهت شباهت به ان. هم چنین اذ در آیه: ﴿فَإِذَا لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهْدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ که

تشبیه به اذا شده است و در جوابش «فاء» داخل گردیده است. گاهی نیز لام موطنه حذف می شود با این که قسم در تقدیر است، مثل: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ تقدیر: «و لان اطعتموهم» و جمله «وانکم لمشركون» جواب قسم است و دلیل بر تقدیر، قسم وقوع جمله اسمیه در جواب است، زیرا اگر جواب شرط باشد باید با فاء ذکر گردد. بعضی گفته اند: فاء در تقدیر است، مثل:

من يفعل الحسنات الله يشكرها

تقدیر: «فالله يشكرها» می باشد، ولی این قول مردود است، زیرا حذف فاء در ضرورت ثابت شده است. پس نمی توان آیه را بر آن قیاس کرد.

مثال دیگر: ﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ﴾ جمله «لمسن» جواب قسم است که بعد از جمله شرط ﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا﴾ در تقدیر گرفته شده است. بدون آن که لام بر حرف شرط داخل شود. دلیل بر این، نون تأکیدی است که در جمله جواب آمده و اما قول شاعر:

لئن كانت الدنيا عليّ كما أرى تباريح من ليلي فللموت أروح
و شعر دیگر:

لئن كان ما حدثته اليوم صادقاً أصم في نهار القيظ للشمس باديا
ألمم بزينب إنّ البين قد أفدا قلّ الثواء لئن كان الرّحيل غدا

در این سه بیت لام «لئن» زایده است و نمی تواند موطنه باشد. اما بیت اول جمله شرط به «فللموت» جواب داده شده است که مقرون به فاء می باشد که باید جواب شرط باشد و در بیت دوم شرط به فعل مضارع مجزوم جواب داده شده پس باید جواب شرط باشد، نه قسم. چون جواب قسم مجزوم و با «فاء» نمی آید. قول صحیح نیز همین است، اما فراء مخالف است و عقیده دارد که شرط و قسم با هم جمع می شوند. چنان چه در این جا که لام مقدر است، شرط و قسم با هم جمع شده اند. در

این صورت گاهی جواب فقط برای شرط می‌آید، بدون قسم. پس دخول فاء و مجزوم شدن جواب جایز است.

اما در بیت سوم، جمله «لئن كان الرحيل غدا» شرطیه است و جوابش محذوف می‌باشد و ما قبل شرط دلالت بر آن می‌کند. تقدیر: «أن كان رحيلكم غداً قلّ اقامتكم هنا» اگر لام «لئن» موطئه باشد، باید قبلش قسم در تقدیر گرفته شود و جواب قسم محذوف باشد پس اجحاف (زیاده روی) در حذف لازم می‌آید زیرا سه چیز محذوف است: قسم، جواب شرط و جواب قسم.

۵. لام «أل» در «الرجل» و شرحش در باب «ال» گذشت.

۶. لامی که لاحق بر اسمای اشاره می‌شود، تا دلالت بر بُعد مشارالیه کند و یا این که دلالت بر تأکید اشاره کند، بنابر خلاف که هست، مثل «تلك» و «ذلك» که در اصل ذاو تابوده است، لام زاید است و كاف فقط برای خطاب باشد. و «لام» در اصل ساکن بوده، اما برای التقای ساکنین (بین لام و الف) ذاکسره داده شده است.

۷. لام تعجب، که مفتوح است و بر فعل ماضی داخل می‌شود. مراد از آن مبالغه در تعجب است، مثل: «لظرف زید» و اگر فعل ماضی که لام تعجب بر آن داخل می‌شود، مضموم العین نباشد باید بر وزن حسن فعل ماضی مفتوح العین می‌آید، مثل «لقمض الرجل» به معنای «ما اقضاه» و این لام غیر از «لام» جاره مکسور است که برای تعجب بر اسم داخل می‌شود؛ مانند: «يا للعشب و يا للماء». بر هر حال این قسم «لام» غیر عامل را ابن جالویه در کتاب الجمل، ذکر کرده است اما در نزد من (ابن هشام) در این موارد یا لام ابتدا است که بر فعل تعجب به دلیل جامد بودن و شباهت به اسم، داخل شده، یا این که جواب قسم است، ای: «والله لظرف» پس باید قد بعد از لام تقدیر گرفته شود، ای: «والله لقد ظرف». در بعضی موارد هم به آن تصریح شده است.

لا

على ثلاثة أوجه:

(أحدها): أن تكون نافية، وهذه على خمسة أوجه:

(أحدها): أن تكون عاملة عمل إن، وذلك إن أريد بها نفي الجنس على سبيل

التنصيص، وتسمى حينئذ تبرئة، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً نحو «لا

صاحب جود ممقوت» وقول أبي الطيب:

فلا ثوب مجد غير ثوب ابن أحمد على أحد إلا بلوّم مرقّع

أو رافعاً نحو «لا حسناً فعله مذموم» أو ناصباً نحو «لا طالعاً جبلاً حاضر» ومنه «لا

خيراً من زيد عندنا» وقول أبي الطيب:

قفا قليلاً بها عليّ فلا أقلّ من نظرة أزودها

ويجوز رفع «أقل» عليّ أن تكون عاملة عمل ليس.

وتخالف لا هذه إن من سبعة أوجه:

أحدها: أنها لا تعمل إلا في النكرات.

الثاني: أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنه يبنى، وقيل: لتضمنه معنى من

الاستغراقية، وقيل: لتركيبه مع لا تركيب خمسة عشر، وبناءؤه على ما ينصب به لو كان

معرباً، فيبنى على الفتح في نحو «لا رجل، ولا رجال» ومنه «لا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ»^١،

«قَالُوا لِأَضْيَرَّ»، «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مَقَامَ لَكُمْ»^٢، وعلى الياء في نحو «لا رجلين» و «لا

قائمين» وعن المبرد أن هذا معرب لبعده بالتثنية والجمع عن مشابهة الحرف، ولو

صح هذا للزم الاعراب في نحو «يا زيدان، يا زيدون» ولا قائل به، وعلى الكسرة في

١. يوسف (١٢) الآية ٩٢.

٢. الأحزاب (٣٣) الآية ١٣.

نحو «لامسلّمات» وكان القياس وجوبها ولكنه جاء بالفتح، وهو الأرجح، لأنها الحركة التي يستحقها المركب، وفيه ردّ على السيرافي والزجاج إذ زعما أن اسم لا غير العامل معرب، وأن ترك تنوينه للتخفيف.

ومثل لا رجل عند الفراء «لا جرم» نحو ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ﴾^١ والمعنى عنده لا بدّ من كذا، أو لا محالة في كذا، فحذفت «من» أو «في»، وقال قطرب: «لا» ردّ لما قبلها، أي ليس الأمر كما وصفوا، ثم ابتدئ ما بعده، وجرم: فعل، لا اسم، ومعناه وجب، وما بعده فاعل، وقال قوم: «لا» زائدة، وجرم وما بعدها فعل وفاعل كما قال قطرب، ورده الفراء بأن «لا» لا تزداد في أول الكلام، وسيأتي البحث في ذلك.

والثالث: أن ارتفاع خبرها عند أفراد اسمها نحو «لا رجل قائم» بما كان مرفوعاً به قبل دخولها لا بها. وهذا القول لسيبويه، وخالفه الأخفش والأكثرون ولا خلاف بين البصريين في أن ارتفاعه بها إذا كان اسمها عاملاً.

الرابع: أن خبرها لا يتقدم على اسمها ولو كان ظرفاً أو مجروراً.

الخامس: أنه يجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضي الخبر وبعده، فيجوز رفع النعت والمعطوف من نحو «لا رجل ظريف فيها، ولا رجل وامرأة فيها».

السادس: أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت، نحو «لا حول ولا قوّة إلا بالله» ولك فتح الاسمين، ورفعهما، والمغايرة بينهما، بخلاف نحو قوله:

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنْ مَرْتَحَلًا وَإِنْ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضُوا مَهَلًا

فلا محيد عن النصب.

والسابع: أنه يكثر حذف خبرها إذا علم، نحو ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ﴾^٢، ﴿فَلَا قُوَّةَ﴾^٣

١. النحل (١٦) الآية ٩٢.

٢. الشعراء (٢٦) الآية ٥٠.

٣. سبأ (٣٤) الآية ٥٠.

وتميم لا تذكره حينئذ.

(الثاني): أن تكون عاملة عمل ليس، كقوله:

من صدّ عن نيرانها فأنا ابن قيس لا براح

وإنما لم يقدروها مهملة والرفع بالابتداء لأنها حينئذ واجبة التكرار، وفيه نظر،
لجواز تركه في الشعر.

و «لا» هذه تخالف «ليس» من ثلاث جهات:

إحداها: أن عملها قليل، حتى ادّعي أنه ليس بموجود.

الثانية: أن ذكر خبرها قليل، حتى إن الزجاج لم يظفر به فادّعي أنها تعمل في
الاسم خاصة، وأن خبرها مرفوع، ويرده قوله:

تعزّ فلا شيء على الأرض باقيا ولا وزر ممّا قضى الله واقيا
وأما قوله:

نصرتك إذ لا صاحب غير خاذل فبوّئت حصناً بالكمة حصينا

فلا دليل فيه كما توهم بعضهم، لاحتمال أن يكون الخبر محذوفاً و «غير» استثناء.

الثالثة: أنها لا تعمل إلا في النكرات، خلافاً لابن جني وابن الشجري، وعلى ظاهر
قولهما جاء قول النابغة:

وحلّت سواد القلب لا أنا باغيا سواها، ولا في حبّها متراخيا
وعليه بنى المتنبي قوله:

إذا الجود لم يرزق خلاصاً من الأذى فلا الحمد مكسوباً ولا المال باقيا

تنبيه

إذا قيل «لا رجل في الدار» بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال في توكيده «بل
امرأة» وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس، وامتنع أن تكون مهملة، وإلا

تكررت كما سيأتي، واحتمل أن تكون لنفي الجنس وأن تكون لنفي الوحدة، ويقال في توكيده على الأول «بل امرأة» وعلى الثاني «بل رجلان، أو رجال».

وغلط كثير من الناس، فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لا غير، ويرد عليهم نحو قوله:

تعزّ فلا شيء على الأرض باقيا ولا ورزّ ممّا قضى الله وافيّا

وإذا قيل «لا رجل ولا امرأة في الدار» برفعهما احتمل كون لا الأولى عاملة في الأصل عمل إنّ ثم ألغيت لتكرارها، فيكون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء، وأن تكون عاملة عمل ليس، فيكون ما بعدها مرفوعاً بها وعلى الوجهين فالظرف خبر عن الاسمين إن قدرت لا الثانية تكراراً للأولى وما بعدها معطوفاً، فإن قدرت الأولى مهملة والثانية عاملة عمل ليس أو بالعكس فالظرف خبر عن أحدهما، وخبر الآخر محذوف كما في قولك «زيد وعمرو قائم» ولا يكون خبراً عنهما، لثلا يلزم محذوران: يكون الخبر الواحد مرفوعاً ومنصوباً، وتوارد عاملين على معمول واحد.

وإذا قيل «ما فيها من زيت ولا مصابيح» بالفتح، احتمل كون الفتحة بناء مثلها في «لا رجال» وكونها علامة للخفض بالعطف و«لا» مهملة، فإن قلته بالرفع احتمل كون لا عاملة عمل ليس، وكونها مهملة والرفع بالعطف على المحل.

فأما قوله تعالى ﴿وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ﴾^١ فظاهر الأمر جواز كون أصغر وأكبر معطوفين على لفظ مثقال أو على محله، وجواز كون لا مع الفتح تبرئة، ومع الرفع مهملة أو عاملة عمل ليس، ويقوي العطف أنه لم يقرأ في سورة سبأ في قوله سبحانه وتعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَغْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾^٢ الآية إلا بالرفع لما لم يوحد الخفض في لفظ مثقال، ولكن

١. يونس (١١) الآية ٦٢.

٢. سبأ (٣٤) الآية ٣.

يشكل عليه أنه يفيد ثبوت العزوب عند ثبوت الكتاب، كما أنك إذا قلت «ما مررت برجل إلا في الدار» كان إخباراً بثبوت مرورك برجل في الدار، وإذا امتنع هذا تعيّن أن الوقف على ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ وأن ما بعدها مستأنف، وإذا ثبت ذلك في سورة يونس قلنا به في سورة سبأ وأن الوقف على ﴿الْأَرْضِ﴾ وأنه إنما لم يجيء فيه الفتح اتباعاً للنقل، وجوز بعضهم العطف فيهما على أنّ يكون معنى يعزب يخفى، بل يخرج إلى الوجود.

(الوجه الثالث): أن تكون عاطفة، ولها ثلاثة شروط:

أحدها: أن يتقدمها إثبات كجاء زيد لا عمرو، أو أمر كاضرب زيداً لا عمرأ، قال سيبويه: أو نداء نحو يا بن أخي لا ابن عمي، وزعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم.

الثاني: ألا تقترن بعاطف، فإذا قيل «جاءني زيد لا بل عمرو» فالعاطف بل، و«لا» ردّ لما قبلها، وليست عاطفة، وإذا قلت «ما جاءني زيد ولا عمرو» فالعاطف الواو، و«لا» تأكيد للنفي، وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا، وهو تقدم النفي، وقد اجتماعاً أيضاً في ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾^١.

والثالث: أن يتعاند متعاطفاها، فلا يجوز «جاءني رجل لا زيد» لأنه يصدق على زيد اسم الرجل، بخلاف «جاءني رجل لا امرأة».

ولا يمتنع العطف بها على معمول الفعل الماضي خلافاً للزجاجي، أجاز «يقوم زيد لا عمرو» ومنع «قام زيد لا عمرو» وما منعه مسموع فمنعه مدفوع، قال امرئ القيس:

كَأَنَّ دُثَارًا حَلَّقَتْ بَلْبُونَهُ عِقَابٌ تَنُوفِي لَا عِقَابُ الْقَوَاعِلِ

دثار: اسم راع، وحلقت: ذهبت، واللبون: نوق ذوات لبن، وتنوفى: جبل عال، والقواعل: جبال صغار. وقوله إن العامل مقدر بعد العاطف، ولا يقال «لا قام عمرو» إلا على الدعاء مردود بأنه لو توقفت صحة العطف على صحة تقدير العامل بعد العاطف لامتنع «ليس زيد قائماً ولا قاعداً».

(الوجه الرابع): أن تكون جواباً مناقضاً لنعم، وهذه تحذف الجمل بعدها كثيراً، يقال «أجاءك زيد؟» فتقول «لا» والأصل: لا لم يجئ.

(والخامس): أن تكون على غير ذلك، فإن كان ما بعدها جملة اسمية صدرها معرفة أو نكرة ولم تعمل فيها، أو فعلاً ماضياً لفظاً وتقديراً، وجب تكرارها. مثال المعرفة «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الْبَلَدُ سَابِقُ النَّهَارِ»^١، وإنما لم يتكرر في «لا نولك أن تفعل» لأنه بمعنى لا ينبغي لك، فحملوه على ما هو بمعناه، كما فتحوا في «يذر» حملاً على «يدع» لأنهما بمعنى، ولو لا أن الأصل في يذر الكسر لما حذفت الواو كما لم تحذف في يوجل.

ومثال النكرة التي لم تعمل فيها لا «لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ»^٢ فالتكرار هنا واجب، بخلافه في «لَغَوًّا وَلَا تَأْتِيًا»^٣.

ومثال الفعل الماضي «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى»^٤، وفي الحديث «فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» وقول الهذلي: «كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهْلَ» وإنما ترك التكرار في «لا شلت يداك» و «لا فضّ الله فاك» وقوله:

(ألا يا اسلمي يا دارمي على البلى) ولا زال منهلاً بجرعائك القطر

١. يس (٣٦) الآية ٤٠.

٢. الصافات (٣٧) الآية ٤٧.

٣. الطور (٥٢) الآية ٢٣.

٤. القيامة (٧٥) الآية ٣١.

و قوله:

لا بارك الله في الغواني هل يصبحن إلا لهنّ مطلب؟
لأن المراد الدعاء، فالفعل مستقبل في المعنى، ومثله في عدم وجوب التكرار
بعدم قصد المضي إلا أنه ليس دعاء قولك «والله لا فعلت كذا» وقول الشاعر:
حسب المحبّين في الدنيا عذابهم تالله لا عدّبتهم بعدها سقر
وشذ ترك التكرار في قوله:

لا همّ إنّ الحارث بن جبلة زنا على أبيه ثمّ قتله
وكان في جاراته لا عهد له وأيّ أمر سيء لا فعله
زنا: بتخفيف النون، كذا رواه يعقوب، وأصله زناً بالهمز بمعنى ضيق، وروي
بتشديدها. والأصل زنى بامرأة أبيه، فحذف المضاف وأناب على عن الباء، وقال
أبو خراش الهذلي وهو يطوف بالبيت:

إن تغفر اللهمّ تغفر جمّا وأيّ عبد لك لا ألما
وأما قوله سبحانه وتعالى ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾^١ فإن لا فيه مكررة في المعنى، لأن
المعنى فلا فك رقبة ولا أطعم مسكيناً، لأن ذلك تفسير للعقبة، قاله الزمخشري. وقال
الزجاج: إنما جاز لأن ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^٢ معطوف عليه وداخل في النفي، فكأنه
قيل: «فلا اقتحم ولا آمن» انتهى. ولو صح لجاز «لا أكل زيد وشرب» وقال بعضهم: لا
دعائية، دعاء عليه ألا يفعل خيراً، وقال آخر: تحضيض، والأصل فالّا اقتحم، ثم حذف
الهمزة، وهو ضعيف.

وكذلك يجب تكرارها إذا دخلت على مفرد خبر أو صفة أو حال نحو «زيد لا

١. البلد (٩٠) الآية ١١.

٢. البقرة (٢) الآية ٦٨.

شاعر ولا كاتب» و «جاء زيد لا ضاحكاً ولا باكياً» ونحو ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾^١.
و ﴿وَوَيْلٌ مِّنَ يَّحْمُومٍ * لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾^٢، ﴿وَفَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ * لَا تَمْنُوعَةٌ
وَلَا تَمْنُوعَةٌ﴾^٣، ﴿مِنَ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾^٤.

وإن كان ما دخلت عليه فعلاً مضارعاً لم يجب تكرارها نحو ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ
بِالسُّوءِ﴾^٥، ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾^٦ وإذا لم يجب أن تكرر في «لا نولك أن تفعل»
لكون الاسم المعرفة في تأويل المضارع فالأ يوجب في المضارع أحق.

ويتخلص المضارع بها للاستقبال عند الأكثرين، وخالفهم ابن مالك، لصحة قولك
«جاء زيد لا يتكلم» بالاتفاق، مع الاتفاق على أن الجملة الحالية لا تصدر بدليل
استقبال.

تنبيه

من أقسام «لا» النافية المعارضة بين الخافض والمخفوض، نحو «جئت بلا زاد» و
«غضبت من لا شيء» وعن الكوفيين أنها اسم، وأن الجار دخل عليها نفسها، وأن ما
بعدها خفض بالإضافة، وغيرهم يراها حرفاً، ويسميها زائدة كما يسمون كان في نحو
«زيد كان زيد فاضل» زائدة وإن كانت مفيدة لمعنى وهو المضي والانقطاع، فعلم أنهم
قد يريدون بالزائد المعارض بين شيئين متطالبين وإن لم يصح أصل المعنى
بإسقاطه كما في مسألة لا في نحو «غضبت من لا شيء»، وكذلك إذا كان يفوت بفواته

١. البقرة (٢) الآية ٦٨.

٢. الواقعة (٥٦) الآية ٤٣ و ٤٤.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٣٢ و ٣٣.

٤. النور (٢٤) الآية ٣٥.

٥. النساء (٤) الآية ١٤٨.

٦. الأنعام (٦) الآية ٩٠.

معنى كما في مسألة كان، وكذلك لا المقترنة بالعاطف في نحو «ما جاءني زيد ولا عمرو» ويسمونها زائدة، وليست بزائدة البتة، ألا ترى أنه إذا قيل «ما جاءني زيد وعمرو» احتمل أن المراد نفي مجيء كل منهما على كل حال، وأن يراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء، فإذا جيء بلا صار الكلام نصّاً في المعنى الأول، نعم هي في قوله سبحانه ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَخْيَاءُ وَلَا الْأُمَوَاتُ﴾^١ لمجرد التوكيد، وكذا إذا قيل «لا يستوي زيد ولا عمرو».

تنبيه

اعتراض «لا» بين الجار والمجرور في نحو «غضبت من لا شيء» وبين الناصب والمنصوب في نحو ﴿لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ﴾^٢، وبين الجازم والمجزوم في نحو «إن لا تفعلوه» وتقدم معمول ما بعدها عليها في نحو ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾^٣ الآية، دليل على أنها ليس لها الصدر، بخلاف ما، اللهم إلا أن تقع في جواب القسم، فإن الحروف التي يتلقى بها القسم كلها لها الصدر، ولهذا قال سيبويه في قوله: آليت حبّ العراق الدّهر أطعمه (والحب يأكله في القرية السوس)

إن التقدير: على حب العراق، فحذف الخافض ونصب ما بعده بوصول الفعل إليه، ولم يجعله من باب «زيداً ضربته» لأن التقدير: لا أطعمه، وهذه الجملة جواب لآليت فإن معناه حلفت، وقيل: لها الصدر مطلقاً، وقيل: لا مطلقاً، والصواب الأول.

(الثاني): من أوجه «لا» أن تكون موضوعة لطلب التّرك، وتختص بالدخول على المضارع، وتقتضي جزمه واستقباله، سواء كان المطلوب منه مخاطباً نحو ﴿لَا تَتَّخِذُوا

١. فاطر (٣٥) الآية ٢٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٥٠؛ النساء (٤) الآية ١٦٥.

٣. الأنعام (٦) الآية ١٥٨.

عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ^١، أَوْ غَائِبًا نَحْو ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾^٢، أَوْ
متكلماً نحو «لا أرينك هاهنا» وقوله:

لا أعرفن ربرباً حوراً مدامعها (مردفات على أعجاز أكوار)

وهذا النوع مما أقيم فيه المسبب مقام السبب، والاصل لا تكن هاهنا فأراك، ومثله
في الأمر ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾^٣ أي وأغلظوا عليهم ليجدوا ذلك، وإنما عدل إلى
الأمر بالوجدان تنبيهاً على أنه المقصود لذاته، وأما الإغلاظ فلم يقصد لذاته، بل
ليجدوه، وعكسه ﴿يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾^٤ أي لا تفتنوا بفتنة الشيطان.

واختلف في «لا» من قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ
خَاصَّةً﴾^٥ على قولين:

(أحدهما): أنها ناهية، فتكون من هذا، والاصل لا تتعرضوا للفتنة فتصيبكم، ثم
عدل عن النهي عن التعرض إلى النهي عن الإصابة لأن الإصابة مسببة عن
التعرض، وأسند هذا المسبب إلى فاعله، وعلى هذا فالإصابة خاصة بالمتعرضين
وتوكيد الفعل بالنون واضح لاقترانته بحرف الطلب مثل ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾^٦
ولكن وقوع الطلب صفة للنكرة ممتنع، فوجب إضمار القول، أي واتقوا فتنة مقولاً فيها
ذلك، كما قيل في قوله:

حتى إذا جنّ الظلام واختلط جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قط

(الثاني): أنها نافية، واختلف القائلون بذلك على قولين:

١. الممتحنة (٦٠) الآية ١.

٢. آل عمران (٣) الآية ٢٨.

٣. التوبة (٩) الآية ١٢٣.

٤. الأعراف (٧) الآية ٢٧.

٥. الانفال (٨) الآية ٢٥.

٦. إبراهيم (١٤) الآية ٤٢.

أحدهما: أن الجملة صفة لفتنة، ولا حاجة إلى إضمار قول، لأن الجملة خبرية، وعلى هذا فيكون دخول النون شاذاً، مثله في قوله:

فلا الجارة الدنيا بها تلحينها (ولا الضيف عنها إن أناح محول)

بل هو في الآية أسهل، لعدم الفصل، وهو فيهما سماعي، والذي جوّزه تشبيه لا النافية بلا الناهية، وعلى هذا الوجه تكون الإصابة عامة للظالم وغيره، لا خاصة بالظالمين كما ذكره الزمخشري، لأنها قد وصفت بأنها لا تصيب الظالمين خاصة، فكيف تكون مع هذا خاصة بهم؟

والثاني: أن الفعل جواب الأمر، وعلى هذا فيكون التوكيد أيضاً خارجاً عن القياس شاذاً، وممن ذكر هذا الوجه الزمخشري، وهو فاسد، لأن المعنى حينئذٍ فإنكم إن تتقوها لا تصيب الذين الظالم منكم خاصة، وقوله إن التقدير إن أصابتكم لا تصيب الظالم خاصة مردود، لأن الشرط إنما يقدر من جنس الأمر، لا من جنس الجواب، ألا ترى أنك تقدر في «أئتني أكرمك» إن تأتني أكرمك، نعم يصح الجواب في قوله تعالى ﴿أَدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾^١ الآية، إذ يصح: إن تدخلوا لا يحطمنكم، ويصح أيضاً النهي على حد «لا أرينك هاهنا» وأما الوصف فيأتي مكانه هنا أن يكون الجملة حالاً، أي ادخلوها غير محطومين، والتوكيد بالنون على هذا الوجه الأول سماعي، وعلى النهي قياسي.

ولا فرق في اقتضاء «لا» الطلبية للجزم بين كونها مفيدة للنهي سواء كان للتحريم كما تقدم، أو للتنزيه نحو ﴿وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾^٢ وكونها للدعاء كقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾^٣ وقول الشاعر:

يقولون لا تبعدهم يدفنونني وأين مكان البعد إلا مكانيا ؟

١. النمل (٢٧) الآية ١٨.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٣٧.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٨٦.

وقول الآخر:

فلا يشلل يد فتكت بعمره
ويعتدل النهي والدعاء قول الفرزدق:

إذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد لها أبداً ما دام فيها الجراضم
أي العظيم البطن، وكونها للالتماس كقولك لنظيرك غير مستعمل عليه «لا تفعل كذا» وكذا الحكم إذا خرجت عن الطلب إلى غيره كالتهديد في قولك لولدك أو عبدك «لا تطعني».

وليس أصل «لا» التي يجزم الفعل بعدها لام الأمر فزيدت عليها ألف خلافاً لبعضهم، ولا هي النافية والجزم بلام أمر مقدرة خلافاً للسهيلى.

(والثالث): لا الزائدة الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده، نحو ﴿ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ﴾^١، ﴿ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾^٢ ويوضحه الآية الأخرى ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾^٣ و منه ﴿لَيْسَ يَظُنُّ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾^٤ أي ليعلموا، وقوله:

وتلحيني في اللهو أن لا أحبّه
وللهو داع دائب غير غافل
وقوله:

أبى جوده «لا» البخل واستعجلت به «نعم» من فتى لا يمنع الجود قاتله
وذلك في رواية من نصب البخل، فأما من خفض فـ«لا» حينئذ اسم مضاف، لأنه أريد به اللفظ . وشرح هذا المعنى أن كلمة «لا» تكون للبخل، وتكون للكرم، وذلك أنها إذا وقعت بعد قول القائل أعطني أو هل تعطيني كانت للبخل، فإن وقعت بعد

١. طه (٢٠) الآية ٩٢ و ٩٣.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٢.

٣. ص (٣٨) الآية ٧٥.

٤. الحديد (٥٧) الآية ٢٩.

قوله أتمنني عطاءك أو أتحرمني نوالك كانت للكرم، وقيل: هي غير زائدة أيضاً في رواية النصب، وذلك على أن تجعل اسماً مفعولاً، والبخل بدلاً منها، قاله الزجاج، وقال آخر: لا مفعول به، والبخل مفعول لأجله، أي كراهية البخل مثل ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾^١ أي كراهية أن تضلوا، وقال أبو علي في الحجة: قال أبو الحسن: فسّره العرب أبي جوده البخل، وجعلوا «لا» حشواً، انتهى.

وكما اختلف في «لا» في هذا البيت أنافية أم زائدة كذلك اختلف فيها في مواضع من التنزيل:

(أحدها): قوله تعالى ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^٢ فقيل: هي نافية، واختلف هؤلاء في منفيها على قولين:

أحدهما: أنه شيء تقدم، وهو ما حكي عنهم كثيراً من إنكار البعث، فقيل لهم: ليس الأمر كذلك ثم استؤنف القسم، قالوا: وإنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى، نحو ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾^٣ وجوابه ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ﴾^٤.

والثاني: أن منفيها أقسم، وذلك على أن يكون إخباراً لا إنشَاء، واختاره الزمخشري، قال: والمعنى في ذلك أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظماً له، بدليل ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾^٥ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ^٥ فكأنه قيل: إن إعظامه بالإقسام به كلا إعظام، أي أنه يستحق إعظماً فوق ذلك. وقيل: هو زائدة. واختلف هؤلاء في فائدتها

١. النساء (٤) الآية ١٧٦.

٢. القيامة (٧٥) الآية ١.

٣. الحجر (١٥) الآية ٦.

٤. القلم (٦٨) الآية ٢.

٥. الواقعة (٥٦) الآية ٧٥ و ٧٦.

على قولين:

أحدهما: أنها زیدت توطئة وتمهيداً لنفي الجواب، والتقدير لا أقسم بيوم القيامة لا يتركون سدى، ومثله ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾^١ وقوله: فلا وأبيك ابنة العامري لا يدعي القوم أنني أفر

ورد بقوله تعالى ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾^٢ الآية فإن جوابه مثبت وهو ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^٣ ومثله ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾^٤ الآية.

والثاني: أنها زیدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام، كما في ﴿لَيْسَ لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾^٥ ورد بأنها لا تزداد لذلك صدرأ، بل حشواً، كما أن زيادة «ما» و«كان» كذلك نحو ﴿فِيهَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾^٦، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ﴾^٧، ونحو «زيد كان فاضل» وذلك لأن زيادة الشيء تفيد اطراحه، وكونه أول الكلام يفيد الاعتناء به، قالوا: ولهذا نقول بزيادتها في نحو ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾^٨، ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾^٩ لوقوعها بين الفاء ومعطوفها، بخلاف هذه، وأجاب أبو على بما تقدم من أن القرآن كالسورة الواحدة.

(الموضع الثاني): قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَنزِلْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ

١. النساء (٤) الآية ٦٥.

٢. البلد (٩٠) الآية ١.

٣. البلد (٩٠) الآية ٤.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٧٥ و ٧٦.

٥. الحديد (٥٧) الآية ٢٩.

٦. آل عمران (٣) الآية ١٥٩.

٧. النساء (٤) الآية ٧٨.

٨. المعارج (٧٠) الآية ٤٠ و ٤١.

٩. الواقعة (٥٦) الآية ٧٥.

شَيْئاً^١ فقل: إن لا نافية، وقيل: ناهية، وقيل: زائدة، والجميع محتمل.

وحاصل القول في الآية أن «ما» خبرية بمعنى الذي منصوبة بأتل، و «حَرَّمَ رَبُّكُمْ» صلة، و «عَلَيْكُمْ» متعلقة بحرّم، هذا هو الظاهر، وأجاز الزجاج كون «ما» استفهامية منصوبة بحرّم، والجملة محكية بأتل، لأنه بمعنى أقول، ويجوز أن يعلق «عَلَيْكُمْ» بأتل، ومن رجع إعمال أول المتنازعين - وهم الكوفيون - رجّحه على تعلقه بحرّم. وفي «أن» و «ما» بعدها أوجه:

أحدها: أن يكونا في موضع نصب بدلاً من «ما»، وذلك على أنها موصولة لا استفهامية، إذ لم يقترن البديل بهمزة الاستفهام.

الثاني: أن يكونا في موضع رفع خبراً لـ«هو» محذوفاً، أجازهما بعض المعربين. وعليهما فـ«لا» زائدة، قاله ابن الشجري، والصواب أنها نافية على الأول، وزائدة على الثاني.

والثالث: أن يكون الأصل أبين لكم ذلك لثلاث تشرکوا، وذلك لأنهم إذا حرم عليهم رؤسائهم ما أحله الله سبحانه وتعالى فأتاعوهم أشركوا، لأنهم جعلوا غير الله بمنزلته. والرابع: أن الأصل أوصيكم بأن لا تشرکوا، بدليل أن «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»^٢ معناه وأوصيكم بالوالدين، وأنّ في آخر الآية «ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ» وعلى هذين الوجهين فحذفت الجملة وحرف الجر.

والخامس: أن التقدير أتل عليكم أن لا تشرکوا، فحذف مدلولاً عليه بما تقدم، وأجاز هذه الأوجه الثلاثة الزجاج.

والسادس: أن الكلام تمّ عند «حَرَّمَ رَبُّكُمْ» ثمّ ابتدئ: عليكم أن لا تشرکوا به، وأن تحسنوا بالوالدين إحساناً، وأن لا تقتلوا، ولا تقربوا، ف «عَلَيْكُمْ» على هذا: اسم فعل

١. الأنعام (٦) الآية ١٥١.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٥١.

بمعنى الزموا، و «أن» في الأوجه الستة مصدرية، و «لا» في الأوجه الأربعة الأخيرة نافية.

والسابع: أن «أن» مفسرة بمعنى أي، ولا: ناهية، والفعل مجزوم لا منصوب، وكأنه قيل: أقول لكم لا تشاركوا به شيئاً وأحسنوا بالوالدين إحساناً، وهذان الوجهان الأخيران أجازهما ابن الشجري.

الموضع الثالث: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^١ فيمن فتح الهمزة، فقال قوم منهم الخليل والفارسي: «لا» زائدة، وإلا لكان عذراً للكفار، وردّه الزجاج بأنها نافية في قراءة الكسر، فيجب ذلك في قراءة الفتح، وقيل: نافية، واختلف القائلون بذلك، فقال النحاس: حذف المعطوف، أي أو أنهم يؤمنون، وقال الخليل في قول له آخر: أن بمعنى لعل مثل «أنت السوق أنك تشتري لنا شيئاً» ورجّحه الزجاج وقال: إنهم أجمعوا عليه، وردّه الفارسي فقال: التوقع الذي في لعل ينافيه الحكم بعدم إيمانهم، يعني في قراءة الكسر، وهذا نظير ما رجّح به الزجاج كون «لا» غير زائدة، وقد انتصروا لقول الخليل بأن قالوا: يؤيده أن ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ و «يدريكم» بمعنى، واحد وكثيراً ما تأتي لعل بعد فعل الدراية نحو ﴿وَمَا يُذْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾^٢ وأن في مصحف أبي «وما أدراكم لعلها» وقال قوم: أن مؤكدة، والكلام فيمن حكم بكفرهم ويئس من إيمانهم، و السياق يأباه والآية عذر للمؤمنين، أي إنكم معذورون لأنكم لا تعلمون ما سبق لهم به القضاء من أنهم لا يؤمنون حينئذ، ونظيره ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾^٣ وقيل: التقدير لأنهم، واللام متعلقة بمحذوف، أي لأنهم لا يؤمنون امتنعنا من الاتيان بها، ونظيره

١. الأنعام (٦) الآية ١٠٩.

٢. عبس (٨٠) الآية ٣.

٣. يونس (١٠) الآية ٩٦.

﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾^١ واختاره الفارسي.

واعلم أن مفعول ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ الثاني - على هذا القول، وعلى القول بأنها بمعنى لعل - محذوف، أي إيمانهم، وعلى بقية الاقوال «أن» وصلتها.

الموضع الرابع: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنْهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾^٢

فقليل: لازائدة، والمعنى: ممتنع على أهل قرية قدرنا إهلاكهم لكفرهم أنهم يرجعون عن الكفر إلى قيام الساعة، وعلى هذا فـ «حرام» خبر مقدم وجوباً لأن المخبر عنه «أن» وصلتها، ومثله ﴿وَأَيُّهُمُ أَنْأَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾^٣، لامبتداً و«أن» وصلتها فاعل أغنى عن الخبر كما جوزه أبو البقاء، لأنه ليس بوصف صريح، ولأنه لم يعتمد على نفي ولا استفهام، وقيل: لا نافية، والإعراب إما على ما تقدم، والمعنى: ممتنع عليهم أنهم لا يرجعون إلى الآخرة، وإما على أن «حرام» مبتدأ حذف خبره، أي قبول أعمالهم، وابتدئ بالنكرة لتقييدها بالمعمول، وإما على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي والعمل الصالح حرام عليهم، وعلى الوجهين فـ ﴿أَنْهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ تعليل على إضمار اللام، والمعنى: لا يرجعون عما هم فيه، ودليل المحذوف ما تقدم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾^٤ ويؤيدهما تمام الكلام قبل مجيء «إن» في قراءة بعضهم بالكسر.

الموضع الخامس: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا

١. الإسراء (١٧) الآية ٥٨.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٩٥.

٣. يس (٣٦) الآية ٤١.

٤. الأنبياء (٢١) الآية ٩٤.

كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا^١ قرئ في السبعة برفع ﴿يَأْمُرُكُمْ﴾ ونصبه، فمن رفعه قطعه مما قبله، وفاعله ضميره تعالى أو ضمير الرسول، ويؤيد الاستئناف قراءة بعضهم ﴿وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ﴾ و «لا» على هذه القراءة نافية لا غير، ومن نصبه فهو عطف على ﴿يُؤْتِيهِ﴾ كما أن ﴿يَقُولَ﴾ كذلك، و«لا» على هذه زائدة مؤكدة لمعنى النفي السابق، وقيل: على ﴿يَقُولَ﴾ ولم يذكر الزمخشري غيره، ثم جوز في «لا» وجهين:

أحدهما: الزيادة، فالمعنى: ما كان لبشر أن ينصبه الله للدعاء إلى عبادته وترك الانداد، ثم يأمر الناس بأن يكونوا عباداً له ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً.

والثاني: أن تكون غير زائدة، ووجهه بأن النبي - عليه الصلاة والسلام - كان ينهى قريشاً عن عبادة الملائكة، وأهل الكتاب عن عبادة عُزَيْر وعيسى، فلما قالوا له: أنتخذك رباً؟ قيل لهم: ما كان لبشر أن يستنبه الله ثم يأمر الناس بعبادته وبنهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء، هذا ملخص كلامه، وإنما فسر لا يأمر بينه وبينها حالته عليه الصلاة والسلام، وإلا فانتفاء الأمر أعم من النهي والسكوت، والمراد الأول وهي الحالة التي يكون بها البشر متناقضاً، لأن نهيه عن عبادتهم لكونهم مخلوقين لا يستحقون أن يعبدوا، وهو شريكهم في كونه مخلوقاً، فكيف يأمرهم بعبادته؟ والخطاب في ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ﴾ على القراءتين التفات.

تنبيه

قرأ جماعة ﴿وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾^٢ وخرجها أبو الفتح على حذف

١. آل عمران (٣) الآية ٧٩ و ٨٠.

٢. الأنفال (٨) الآية ٢٥.

ألف «لا» تخفيفاً، كما قالوا ﴿أُمِّ اللَّهِ﴾ ولم يجمع بين القراءتين بأن تقدر لا في قراءة الجماعة زائدة، لأن التوكيد بالنون يأتي ذلك.

لا

بر سه وجه می آید:

۱. نافیه، که خود نیز بر پنج وجه است:

الف) همان عمل آن را می کند و این در صورتی است که صریحاً برای نفی جنس باشد و این لا را تبرئه می گویند، چون به واسطه آن از افراد جنس تبری می شود. نصب اسمش زمانی حاصل می شود که آن اسم اضافه شود و مضاف الیه را جر دهد، مثل «لا صاحب جود ممقوت» ای: «مغضوب» و قول ابی الطیب:

فلا ثوب مجد غیر ثوب ابن أحمد علی أحد إلا بلوّم مرقع

«بلوّم» (به ضم لام و سکون همزه) به معنای دنائت و پستی، مأخوذ از لثام. و «مرقع» اسم مفعول از باب تفعیل به معنای جامه وصله شده است.

در این شعر اسم لا به مجد اضافه شده و منصوب است، یا این که اسم لا رفع دهد اسمی را؛ مثل: «لا حسناً فعله مذموم» در این جمله نصب اسم لا ظاهر شده است، چون «فعله» را رفع داده است. صورت سوم این که اسم لا نصب دهنده باشد؛ مانند: «لا طالعاً جبلاً حاضراً» و «لا خيراً من زید عندنا» در این دو مثال «طالعاً» و «خيراً» اسم لا هستند که «جبلاً» و «من زید» نصب داده است، چون خیر در اصل «اخیر»، افعّل التفضیل بوده و «من زید» را محلاً منصوب است و قول ابی الطیب:

قفا قليلاً بها عليّ فلا أقلّ من نظرة أزودها

بایست اندکی در خانه محبوبه برای من پس نیست کمتر از یک مرتبه نگاه کردنی که توشه

می گیرم.

شاهد در اسم لا است (اقل) که «من نظرة» را نصب داده است و در این شعر جایز است لا عمل «لیس» کند. پس اسمش (اقل) مرفوع خواهد بود.
چون لانی جنس از نواسخ است و عمل انّ و اخواتش را می‌کند، لذا مصنف فرق بین آن دو را چنین بیان می‌کند.

اولاً: لا فقط در اسمای نکره عمل می‌کند، به خلاف انّ که در معرفه هم علم می‌کند.
ثانیاً: اگر اسم لا عامل نباشد با لا مرکب می‌شود و مبنی قرار می‌گیرد. اما در سبب مبنی شدن آن چند قول است:

اول - متضمن معنی من استغراقیه است و لذا گاهی من در اسم ظاهر می‌گردد.
دوم - ترکیب اسم با لا مثل ترکیب «خمسة عشر» سبب بناء آن شده است و اسم لا را براساس همان اعرابش قرار داده‌اند، از آن جا که اعرابش نصب بوده، مبنی بر فتح است؛ مثل «لا رجل» و «لا رجال» آیه: ﴿لَا تَثْرِيْبُ عَلَیْكُمْ اَلْیَوْمَ﴾ و آیه: ﴿لَا مَقَامَ لَكُمْ﴾ و در تشنیه و جمع که اعراب نصب به یاء می‌باشد بناء آن اسم را هم بر همان می‌گذارند؛ مثل: «لا رجلین» و «لا قائمین». از مبرد نقل شده است که اسم لا در تشنیه و جمع سالم، معرب است، زیرا تشنیه و جمع مختص به اسم است و آن را از شباهت حرفی دور می‌کند، ولی اگر این دلیل صحیح باشد باید در منادا هم چنین باشد. پس باید «یا زیدان» و «یا زیدون» معرب باشد، در حالی که کسی قائل به آن نشده است.

در مواردی مثل جمع به الف و تاء که اعرابش در حالت نصبی به کسره است، اگر اسم لا قرار گیرد مبنی بر کسر خواهد بود؛ مثل: «لا مسلمات» و قیاس در آن وجوب کسر است، ولی مبنی بر فتح هم آمده است، اما نصب ترجیح دارد، زیرا مبنی بر فتح بودن حرکتی است که اسمای مرکب به خود می‌گیرند و در این جا لا با اسم خود مرکب شده است؛ مثل «خمسة عشر» البته فتح اسم لا در مسلمات رد بر سیرافی و زجاج است، زیرا گمان کرده‌اند که اسم لا در صورتی که غیر عامل باشد معرب است، نه مبنی

و این که تنوین داده نشده است به دلیل تخفیف است و اگر قول آنان صحیح باشد باید در مسلمات فقط کسره جایز باشد، زیرا اعراب جمع به الف و تاء تنها کسره است. در آیه: ﴿أَنْ هُمْ النَّارُ﴾ سه توجیه وجود دارد:

یکم. قول فراء که گفته: مثل «لا رجل» مبنی بر فتح است و جمله ﴿أَنْ هُمْ النَّارُ﴾ در محل جر است، به سبب من یا فی و «لا جرم» به معنای «لابد» است، ای: «لابد لهم من النار» یا این که به معنای «لا محالة» است، ای: «لا محالة فی ان لهم النار». براساس این دو توجیه من و فی از اولش حذف گردیده است.

دوم. قول مطرب که گفته: کلمه لا رد قول ما قبل است، ای: «لیس الامر كما و صفوا» «جرم» ابتدای کلام و فعل است به معنای «وجب» و ما بعدش فاعل همان فعل است. سوم: عده ای هم گفته اند: لا زاید، اسم مثل «لا اقسام» است که به دلیل «اقسم» باید لا زاید باشد و در این جا هم گفته اند: «جرم» معنای قسم را در بر دارد و جمله ما بعدش فاعل است، همان طوری که در توجیه قطرب گفته شد، اما این توجیه را فراء رد کرده است، به دلیل این که در اول کلام لا زاید واقع نمی شود و بحث درباره آن خواهد آمد. ثالثاً: در صورتی که اسم لا مفرد باشد اختلاف است که آیا سبب رفع خبر لای نفی جنس است یا رفعش به دلیل مبتدا است، چون قبل از دخول لا خبر مبتدا بوده است. سیبویه قول اخیر را اختیار کرده است، ولی اخفش و اکثر نحویون با این قول مخالف اند. اما اگر اسم لا عامل برای جرّ، نصب یا رفع باشد در میان بصریون اختلافی نیست که رفع خبر به واسطه لا می باشد. نجم الأئمة رضی الدین هم گفته: در نزد سیبویه اگر اسم لا مبنی بر فتح نباشد رفع خبر به لا است و اگر مبنی باشد رفع خبر به لا نخواهد بود. پایان کلام رضی.

رابعاً: خبر لا نفی جنس بر اسمش مقدم نمی شود اگر چه ظرف جار و مجرور باشد، به خلاف انّ و اخواتش که اگر خبر ظرف و جار مجرور باشد بر آن مقدم

می‌گردد؛ مثل: «ان فی الدار زیداً».

خامساً: در لا جایز است که قبل و بعد از اکمال خبر، اعراب محلش لحاظ گردد و صفت اسم آن را مرفوع بیاوریم، چون لا با اسمش محلاً مرفوع است، بنابر ابتدا و هم‌چنین اسمی که عطف بر اسم لا می‌شود؛ مثل «لارجل ظریف فیها ولا رجل وامرئه فیها» پس «ظریف» (صفت رجل) و امرئه که عطف بر آن می‌باشد، می‌تواند مرفوع باشد، یعنی تابع محل لا و اسمش، به خلاف اسم ان چون عامل در اسم لا ضعیف است، به خلاف ان که قوی است.

سادساً: اگر با اسمش تکرار شود جایز نیست که ملغاً از عمل شود؛ مثل «لا حول ولا قوة إلا بالله». در این جمله جایز است که اسم لا در هر دو مفتوح باشد، بنابراین که لانی جنس باشد و ممکن است هر دو مرفوع باشد. بنابر الغای لا از عمل و جایز است یکی مفتوح و دیگر مرفوع بنابر ابتدا که لا در آن الغاشده باشد، به خلاف ان که اگر تکرار شود الغانمی شود؛ مثل:

إِنَّ مُحَلًّا وَإِنْ مَرْتَحَلًا وَإِنْ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضُوا مَهَلًا

«ولا محید عن النصب»، ای: «لا میل».

سابعاً: در لا خبرش زیاد حذف می‌شود و اغلب اگر قرینه باشد ذکر نمی‌شود مثل: «قالوا لاخیر فلا فوت» و بنی تمیم وقتی خبر معلوم باشد حذفش را واجب می‌دانند. (ب) «لامشبهه» به «لیس» که مبتدا را رفع و خبر را منصوب می‌نماید؛ مثل قول شاعر:

من صدّ عن نیرانها فأنا ابن قیس لا براح

هر کس روی برگرداند از آتش جنگ پس من پسر قسیم که همواره ثابت هستم.

«من صد» جمله شرطیه، «نیران» جمع نار و ضمیر ها به «حرب» برمی‌گردد، «قیس»

اسم جدّ شاعر است و «البراح» مصدر «برح یبرح» به معنای زوال.

در این جا لا در «براح» مشبیه به «لیس» می باشد که اسمش را رفع داده است. برخی لا را در این بیت مهمله فرض کردند، اما این توجیه مردود است، چون در این صورت لا باید تکرار شود، چون لا مهمله با تکرار می آید. اما در این شرط نظر است، چون در ضرورت شعر بدون تکرار جایز است که لا مهمله باشد و اختلاف آن با «لیس» از سه جهت است:

اول: عملش نادر است تا آن جایی که ادعا شده است که عمل نمی کند.
دوم: ذکر خبرش کم است، حتی زجاج گفته: خبر این لا را پیدا نکرده ام و فقط در اسم عمل می کند، نه در خبر، بلکه مرفوع است بر حالت سابق، ولی این ادعا مردود است، چون به قول شاعر:

تَعَزَّ فَلَ شَيْءٍ عَلَى الْأَرْضِ بَاقِيَا وَلَا وَزَرَ مِمَّا قَضَى اللَّهُ وَاقِيَا

صبر کن بر مصیبت. پس نیست چیزی بر روی زمین که همیشه باقی بماند و نیست پناهی از آن چه خداوند حکم کرده که نگه دارنده باشد.

در این شعر در اسم لا عمل کرده و خبرش باقیاً را نصب داده و نیز در بیت دوم «ولا وزر» اسم آن است و «واقياً» خبرش (منصوب) و این دلیل بر ردّ قول زجاج است و اما قول شاعر:

نَصْرَتِكَ إِذْ لَا صَاحِبَ غَيْرِ خَاذِلٍ بِبُيُوتٍ حَصْنًا بِالْكَمَاءِ حَصِينَا

یاری کردم تو را وقتی که نبود برای تو رفیقی غیر از ذلیل کننده پس جای داده شدی در دژ محکم که از دشمن شجاع محفوظ بودید.

«بُيُوتٍ» ماضی مجهول به معنای جا داده شده و «الحصن» به (کسر حاء) به معنای «درع»، «کمأة» جمع «کمی» به معنای شجاع.

شاهد در لا است که در اسم صاحب عمل کرده و خبرش «غیر خاذل» است که در این صورت رد بر قول زجاج است. احتمال دیگر این که «غیر خاذل» صفت صاحب

باشد و در این صورت خبرش محذوف است و با این دو احتمال این شعر نمی‌تواند رد بر قول زجاج باشد و در این صورت غیر برای استثنا خواهد بود.

سوم: لا فقط در اسمای نکره عمل می‌کند، برخلاف ابن جنی و ابن شجری که گفته‌اند: در اسم معرفه هم عمل می‌کند. در عبارت «علی ظاهر قولهما» قلب است و باید این طور باشد: «علی قولهما ظاهر قول النابغه»؛ بنابر قول ابن شجری و ابن جنی با ظاهر قول نابغه (شاعر) مطابق است:

وَحَلَّتْ سَوَادُ الْقَلْبِ لَا أَنَا بَاغِيَا سَوَاهَا، وَلَا عَنْ حَبِّهَا مَتْرَاخِيَا

و قرار بخشد آن محبوبه سواد قلب را نه من طلب‌کننده بودم سوای او را و نه هم در دوستی او سست بودم.

شاهد در «لا أنا» است که لا مشبیه می‌باشد که اسمش «انا» معرفه است و «باغیاً» خبرش می‌باشد ظاهر شعر همین است، ولی ممکن است تأویل شود. در شعر متنبی هم اسم لا معرفه آمده است:

إِذَا الْجُودُ لَمْ يَرْزُقْ خُلَاصاً مِنَ الْأُذَى فَلَا الْحَمْدُ مَكْسُوباً وَلَا الْمَالُ بَاقِيَا

زمانی که جود روزی نگردد که از اذیت و منت خالص باشد، پس نه ستایش کسب می‌شود و نه هم مال باقی می‌ماند.

شاهد در لا مشبیه است که در هر دو مورد اسمش معرفه است.

یک تنبیه

هر زمانی که گفته شود: «لا رجل في الدار»، به فتح رجل، لا متعین در نفی جنس است، چون اسمش مبنی بر فتح است. اما اگر به رفع باشد لا مشبیه است که اسم خود را رفع داده و ممکن نیست که بدون عمل مهمله باشد، چون در صورت مهمله باید تکرار شود، چنان چه گفته خواهد شد. در صورت دوم ممکن است برای نفی جنس

باشد، یعنی جنس رجل را نفی کند ای: «لیس جنس الرجل فی الدار» و در این صورت که اگر تأکید شود، می‌گوید: «بل الامرأة فی الدار» احتمال دیگر این که نفی وحدت را افاده دهد، ای: «لیس رجل الواحد فی الدار» و در این صورت تأکید می‌شود: «بل الرجلان او الرجال فی الدار» و بسیاری از مردم خیال کرده‌اند که لا مشبه فقط زمانی عمل می‌کند که نفی وحدت را افاده دهد و در غیر این صورت عمل نمی‌کند، ولی این گمان فاسد است، به دلیل قول شاعر:

تعزز فلا شيء على الأرض باقيا ولا ورز مما قضى الله واقيا

لا در این جانفی جنس کرده و عمل لیس را انجام داده است.

و هر زمان که گفته شود: «لا رجل ولا امرأة فی الدار» به رفع رجل وامرأة دو احتمال است:

- لا اول عمل ان را کرده باشد، ولی به دلیل تکرار، از عمل الغاشده باشد و اسم بعدش مرفوع و بر ابتدا باقی مانده باشد.

- لا اول عمل «لیس» را انجام داده و در این هنگام تکرار لا باعث افعال لا اول نمی‌شود و بنابر هر دو احتمال، «فی الدار» خبر «لا رجل» و «لا امرأة» می‌باشد و توارد عاملین بر معمول واحد جایز است. البته این توجیه در صورتی است که لا دوم تکرار اول باشد و اسم بعد از لا دوم (امرأة) معطوف بر اسم ماقبل باشد. پس تقدیر: «لا رجل وامرأة فی الدار» و در این هنگام توارد عاملین بر معمول واحد لازم می‌آید، ولی اگر لا اول مهمل فرض شود و لا دوم عمل لیس نماید و یا بالعکس، «امرأة» خبر برای یکی از آنها خواهد بود و خبر دیگر محذوف است که از جنس خبر ذکر شده فرض می‌گردد؛ نظیر: «زید وعمرو قائم»، ای: «زید قائم و عمرو قائم» براساس این توجیه «فی الدار» نمی‌تواند خبر هر دو باشد، زیرا لازم می‌آید که خبر واحد به دو اعتبار (منصوب و مرفوع) باشد؛ نصب به اعتبار لا نفی جنس و رفع به دلیل لا مشبهه و نیز توارد عاملین

بر معمول واحد لازم می‌آید. نجم الاثمه رضی گفته: دلیل بر امتناع این که معمول اثر عامل است و دو مؤثر که عبارت از دو عامل است، نمی‌تواند اثر واحد از خود باقی گذارد (نقل از حاشیه).

در مثال: «ما فیها من زیت ولا مصابیح» به فتح «مصابیح»، دو ترکیب وجود دارد: الف) لانی جنس و مصابیح اسمش می‌باشد که بالا مرکب شده و مبنی بر فتح است. ب) فتح «مصابیح» در حالت جر، اعراب می‌باشد، چون «مصابیح» غیر منصرف است و حالت جری آن به فتحه می‌باشد، بنابر این که عطف بر «من زیت» شود و براساس این ترکیب لا مهمله است و در «مصابیح» عمل نکرده است و اگر به رفع «مصابیح» خوانده شود، نیز دو ترکیب دارد:

یکم. لا عمل لیس را انجام داده باشد.

دوم. مهمله بوده و «مصابیح» عطف بر محل «من زیت» می‌باشد، چون محلاً خبر مانفی جنس است باید مرفوع باشد.

اما آیه: ﴿وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ﴾ در این آیه ظاهر امر این است که جایز است «اصغر» و «اکبر» عطف بر لفظ یا بر محل «مثقال» باشد. بنابر اول باید هر دو مکسور باشند، چون معطوف علیه لفظاً مجرور است، اما اگر عطف بر محل محسوب شوند باید هر دو مرفوع باشند، چون محلاً فاعل «يعزب» است. احتمال دیگر این که در صورت مفتوح بودن «اصغر» و «اکبر» لانی جنس باشد و در صورت رفع آن دو لانی جنس و مهمل از عمل کردن شود. پس رفع بنابر ابتدا خواهد بود. احتمال بعدی این که لا عمل «لیس» را کرده و اسم خود را رفع داده است.

در میان این احتمالات عطف «اصغر» و «اکبر» بر محل «من مثقال» قوی‌تر است، به دلیل این که در آیه: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ

وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» قرائت سبعة فقط به رفع و «لا اصغر» و «لا اكبر» بوده است بنابر این که عطف بر «مثقال» باشد، چه این که عطف بر لفظ باشد یا بر محل، در هر دو صورت باید به رفع «اصغر» و «اکبر» باشد، زیرا در این آیه حرف جر بر مثقال داخل نشده است تا عطف بر لفظ مجرور باشد، اما بنابر این ترکیب در معنای آیه اشکال وارد می شود، زیرا معنای آن چنین می شود: «لا يخفى على ربك من شيء إلا في الكتاب»؛ بر خدا چیزی مخفی نیست، مگر در کتاب است. مفهوم این کلام این است که آن چه در کتاب هست بر آن مخفی نمی ماند مثل: «ما مررت برجل إلا في الدار»؛ مرور من منتفی بود مگر در دار که ثابت بوده است. عبارت: «ثبوت الغروب» یعنی ثبوت خفا در کتاب، چون کتاب از نفی لا يخفى استثنا شده است. پس در آیه عطف جایز نیست. پس باید بر «ولا في السماء» وقف باشد و جمله بعدش مستأنفه خواهد بود، ای: «ولا اصغر من ذلك ولا اكبر إلا في كتاب مبين» و همین ترکیب در آیه سورة سبأ هم می آید. پس در آن آیه هم وقف بر «ولا في الارض» خواهد بود، چون معنای کلام بر آن تمام می شود.

عبارت «أنه لم يجيء فيه...» جواب سؤال مقدر است.

توضیح: هنگامی که و لا اصغر و لا اكبر جمله مستأنفه و غیر معطوفه باشد پس باید

دو وجه جایز باشد:

اول: رفع بنابر الغای لانی جنس و یا این که لا مشبه به «لیس» باشد.

دوم: فتح بنابر لانی جنس، اما جواب این است که چون قراء سبعة قرائت رفع را اختیار کرده اند، لازم است برای اختیار آنها به رفع خوانده شود. برخی هم عطف را در هر دو آیه جایز دانسته اند، بنابر این که «يعزب» به معنای «يخرج الى الوجود» باشد، نه به معنای «يخفى»، ای: «لا يخرج الى الوجود شيء عن علمه».

ج) لا عاطفه و برای آن سه شرط ذکر شده است:

یکم. جمله اثباتیه مقدم بر لا شود؛ مثل: «جاء زيد لا عمرو» یا فعل امر؛ مانند: «اضرب زيدا لا عمرو» سیبویه گفته: ندا هم مقدم می‌شود؛ مثل: «يابن اخي لا ابن عمي» ولی ابن سعدان خیال کرده است که مثال سیبویه از عرب‌ها نیست.

دوم. حرف عطف دیگر همزه لا نباشد. پس اگر با حرف دیگر ذکر شود؛ مثل: «جائني زيد لا بل عمرو» حرف عطف «بل» می‌باشد و لا رد جمله ما قبل است، ای: «لا كذلك بل عمر جاء» و در مثال مذکور جمله قبل از لا اثباتیه نیست، بلکه نفی است، چون نفی لا به جمله ما قبل برمی‌گردد و اگر بگوییم «ما جائني زيد ولا عمرو» حرف عطف واو است. لا تأکید است برای نفی جمله ما قبل واو. در این مثال مانع دیگر هم برای عاطفه بودن لا وجود دارد و آن این که جمله ما قبل لا مثبت نیست. پس دو شرط مفقود است و فقدان آنها در «ولا الضالين» هم موجود است، زیرا حرف عطف (واو) ذکر شده است و ماقبلش «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ» با غیر، جمله منفی است.

سوم. دو اسم متعاطفان در لا باید با هم تعاند داشته باشند. پس در مثال «جائني رجل لا زيد» عطف بر لا جایز نیست، زیرا رجل بر «زيد» صدق می‌کند و در مواردی مثل: «جائني رجل لا امرأة» عطف جایز است، چون بین رجل وامرأة تعاند است. البته ممکن است عطف به لا در دو معمول فعل ماضی باشد، برخلاف زجاج که در فعل مضارع جایز دانسته، نه در فعل ماضی؛ مثل: «يقوم زيد لا عمرو» و حال این که در فعل ماضی هم شنیده شده است؛ مانند: «قام زيد لا عمرو» و این مثال را زجاج جایز ندانسته، اما از فصحای عرب شنیده شده است. پس منع زجاج مدفوع است به قول امرئ القیس است که گفته:

كَأَنَّ دُثَارًا حَلَّقَتْ بَلْبُونَهُ عَقَابٌ تَنُوفِي لَا عَقَابُ الْقَوَاعِلِ

گویا دثار شتران او را با (عقاب تنوفی) بلند کرده است و برده است، نه عقاب کوه‌های

کوچک.

«دثار» اسم مردی است ابن مقفعس راعی و ساربان شاعر، «حلقّت» فعل ماضی به معنای پرواز کردن، «لبون»، یعنی ناقه‌ای که شیر می‌دهد و بآء تعدیه بر آن داخل شده و «عقاب تنوفی» اسم مرکب و فاعل «حلقّت» است. «تنوفی» به فتح تاء و ضم نون به معنای محل مرتفع می‌باشد. «قوائل» بر وزن مساجد است و مراد کوه‌های کوچک است.

در این شعر دو معمول فعل ماضی (حلقّت) به وسیله لا عطف شده‌اند، یعنی به وسیله لا عقاب القواعل عطف بر «عقاب تنوفی» شده است. زجاج گفته: دلیل امتناع این عطف این است که قاعده در عطف آن است که بتوانیم عامل را در معطوف ظاهر کنیم و اگر در مواردی مثل قام زید لا عمرو بعد از لا عامل ظاهر شود «لا قام عمرو» خواهد بود و این جمله برای دعا استعمال می‌شود، ولی در جواب زجاج می‌گوییم: این قاعده در همه جا جاری نیست و در بسیاری از موارد صحت عطف متوقف بر صحت تقدیر عامل نیست؛ مثل: «لیس زیداً قائماً لا قاعداً». در این جا اگر عامل تقدیر شود (لیس لا قاعداً) نفی در نفی اثبات می‌شود و این جایز نیست و خلاف مقصود خواهد بود.

(د) «لا» جواب سؤال منفی در لا جواب منفی از سؤال است، همان طوری که نعم جواب مثبت از سؤال است و بعد از این لا، اکثر جمله محذوف است گفته می‌شود: «أجائلك زید» در جواب می‌گویی: لا ای: «لا لم یجئ».

ه) هیچ یک از وجوه چهارگانه نباشد. پس اگر ما بعد لا جمله اسمیّه باشد در صدر جمله، اسم نکره باشد یا معرفه و لا در آن عمل نکند، یا این که جمله بعدش لفظاً یا تقدیراً فعل ماضی باشد یا این که لفظاً مضارع باشد و تقدیراً فعل ماضی. در این صورت‌ها واجب است که لا تکرار شود و نتیجه تکرار افعال از عمل است؛

مثال اول آیه: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ شاهد

در لا اول است که بر جمله اسمیه داخل شده است، بدون این که در آن عمل داشته باشد و لا در آخر تکرار شده است. اما عدم تکرار در جمله «لَا نُولُكُ أَنْ تَفْعَلَ» به جهت این است که «نُولُكُ» مصدر است به معنای «تناول و مراد از آن اسم مفعول است، ای: «لیس متناولك» و «لَا مَفْعُولُكُ هَذَا الْفَعْلُ» ای: «لَا يَنْبَغِي لَكَ هَذَا» اشکال این است که لا بر جمله داخل شده که اولش معرفه است (نُولُكُ) و در آن عمل نکرده است. پس باید تکرار می‌شد، ولی جوابش این است که «نُولُ» به معنای فعل مضارع است به معنای «یَنْبَغِي» ای: «لَا يَنْبَغِي لَكَ» و تکرار لا در فعل مضارع واجب نیست، همان طوری که در مثال واوی اگر عین الفعل مضارع مکسوره بود، واو ساقط می‌شد، مثل «وَعَدَ يَعِدُ» و اما در «وَزَرَ يَذِرُ» در اصل، مضارع مکسور العین بوده است، ولی چون از نظر معنا با «وَدَعَ يَدَعُ» متحد است و عین الفعل به فتح خوانده شده، ولی با توجه به اصلش که مکسور بوده واو حذف شده است. مثال برای اسم نکره که لام در آن عمل نکند، آیه: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾؛ در شراب بهشت فساد نیست و نه آنها از آن مست می‌شوند. از آن جا که در آیه بین لا و «غَوْلُ فِيهَا» فاصله شده، تکرار لا و الغای آن واجب است، به خلاف آیه: ﴿لَا لَفْوَ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ﴾ که چون بین لا و اسم نکره فاصله نشده است، لذا تکرار لا و الغا واجب نیست.

مثال آن جایی که لفظاً و معنأ بعد از لا فعل ماضی باشد آیه: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾ ﴿بَلْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ «فَإِنَّ الْمُنْبِتَ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى». «مُنْبِت» کسی است که به سبب زیاده‌روی در راه رفتن خود را خسته کرده و از قافله عقب مانده است، پس نه زمینی را قطع می‌کند و نه پستی را برای مرکب می‌گذارد. در این جمله کسی که در عمل زیاده‌روی می‌کند به منبت تشبیه شده است و لا بر فعل ماضی (قطع) داخل شده و «ارضاً» فاصله شده است. پس لا تکرار شده و از عمل ملغا گردیده است. قول الهذلی: «كَيْفَ أَغْرَمَ مِنْ لَا شَرْبٍ وَلَا أَكْلٍ وَلَا نَطَقٍ وَلَا اسْتَهْلَ»؛ چگونه غرامت بکشم

دیه جنین را که نه غذا خورده و نه صحبت کرده است و نه صدایی از او بلند شده است. این سخن را هنگامی گفت که حضرت رسول او را به پرداخت دیه جنین اجبار فرمود و لا در تمام موارد بر فعل ماضی تکرار شده است. اگر لا بر ماضی دعا داخل شود لا تکرار نمی شود، زیرا مراد از دعا، معنای استقبال است؛ مثل: «لا شَلَّتْ يَدَاكَ» و «لا فَضَّ اللَّهُ فَاكَ»؛ خشک مباد دو دست تو و بسته مباد دهان تو، و قول شاعر:

ألا يا اسلمي يا دارمي على البلى ولا زال منهلاً بجرعائك القطر

آگاه باش ای دارمیه که سلامت باشی و خداوند همیشه بریزد بر تو باران را لا در «لا زال» برای دعا می باشد.

«منهل» اسم مفعول، «دارمی» مرخم دارمیه است.

شاعر دیگر گفته است:

لأبارك الله في الغواني هل يصبحن إلا لهنّ مطلب؟

«الغوانی» یعنی زن با جمال جمع غانیه و «هل» به معنای نفی است.

در این شعر لا بر ماضی داخل شده است. مطلب در اصل «مطلب» از باب افتعال و تاء بدل به طاء شده و در طاء ادغام گردیده است و مراد دعا است. پس در معنا فعل مستقل است، زیرا دعا برای آینده است، لذا لا تکرار نشده است. مثل همین جملات در عدم وجوب تکرار این مثال است: «والله لا فعلت كذا» در این جافعل ماضی جواب قسم است و قصد ماضی نشده است. مثل همین مثال، قول شاعر است:

حسب المحبين في الدنيا عذابهم تالله لا عذبتهم بعدها سقر

برای محبان خدا در دنیا کافی است که عذاب آنها را در دنیا قرار داده است و عذاب نکند خداوند آنها را در سقر.

در این شعر لا بر ماضی داخل شده و جمله، جواب قسم است و مراد آینده است. لذا لا تکرار نشده است. گاهی نیز بدون این که فعل ماضی برای دعا و استقبال باشد لا

تکرار نمی‌شود، ولی از استعمالات شاذ محسوب می‌شود؛ مثل قول شاعر:

لا هَمَّ إِنَّ الْحَارِثَ بْنَ جَبَلَه
وَكَانَ فِي جَارَاتِهِ لَا عَهْدَ لَهُ
زَنَا عَلَى أَبِيهِ ثُمَّ قَتَلَهُ
وَأَيَّ أَمْرٍ سَيِّئٍ لَا فَعْلَهُ

ای خدا حارث تنگ گرفته است بر پدر خود پس او را کشته است و سوار شده است ناقه منحرف را و او چنان بود که میان همتایانش عهد و پیمان نبود و کدام امر سیّ که او به جا نیاورده است.

«لاهم» مخفف «اللهم» است و «زنا» ماضی از باب تفعیل به معنای تنگ گرفتن است ولی برای ضرورت لام الفعل حذف شده و در اصل «زناء» و شارحه اسم فاعل بوده است.

در این شعر لا تکرار نشده و این از شواذ استعمالات است. عده‌ای کلمه «زنا» را مأخوذ از «زنا یزنی» گرفته‌اند، در این صورت «ابیه» مضاف الیه «امراة» می‌شود، ای: «زنا علی امرأة ابیه» که مضاف حذف شده است. علی به معنای باء آمده است شاعر مشهور (ابو خراش) در حالی که بر دور کعبه طواف می‌کرد می‌گفت:

إِنْ تَغْفِرَ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا
وَأَيَّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلْمَا

اگر می‌آمرزی ای خدا پس بیامرز زیادی از گناهان را و کدام بنده است که گناهی برای تو نیاورده باشد.

«جم» به معنای کثرت است.

شاهد در لا در «الما» است که بدون تکرار بر فعل ماضی داخل شده است. اما آیه «فَلَا أَقْتَحِمُ الْعُقْبَةَ» «فَكَ رَقَبَةٍ» در ظاهر تکرار نشده است، اما در معنا لا تکرار شده، زیرا تقدیر «فلا فك رقبة ولا أطعم مسکیناً» بوده؛ چون این افعال تفسیر برای «عقبه» می‌باشد. لذا زمخشری گفته: «فسر اقتحام العقبة بقولك» و مراد از «اقتحام» ورود در وادی که با شدت انجام گیرد است. اما زجاج در توجیه آیه گفته

است: آیه ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عطف بر «فلا اقتحم العقبة» می باشد و جمله هم داخل در نفی معطوف علیه است، ای: «فلا اقتحم العقبة وكان من الذين آمنوا» انتهى. اما اگر توجیه زجاج صحیح باشد، باید جمله «لا أكل زید و شرب» افاده نفی شرب بدهد، چون عطف بر جمله منفی شده است، در حالی که صحیح نیست و این اعتراض بر زمخشری هم وارد است. لذا بعضی گفته اند: لا در «اقتحم» دعائیه است، یعنی برای نفرین آنها آمده و هیچ گاه وارد عقبه نمی شوند. آن عقبه عبارت از «فك رقبه» است و لا دعائیه احتیاج به تکرار ندارد. برخی هم گفته اند: در اصل الآ بوده است. پس معنای تحضیض را افاده می دهد، ای: «فالا اقتحم» ولی این قول صحیح نیست، زیرا همزه ألا تحضیضیه بی جهت نمی تواند حذف شود. بحث در آیه به پایان رسید.

هم چنین واجب است که هر گاه لا داخل بر اسم مفرد شود که آن اسم خبر یا حال یا صفت باشد، لا تکرار گردد. مثال اول: «زید لا شاعر ولا كاتب». مثال دوم: «جاء زید لا صاحكاً ولا باکیاً» مثال سوم ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ و آیه ﴿وَوَظِلُّ مِنَ يَحْمُومِ﴾ * لا باردٍ ولا کریمٍ و ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ﴾ لا مقطوعة ولا ممنوعة و ﴿مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ چهار مثال اخیر برای صفت است و آیه ﴿مِنْ شَجَرَةٍ...﴾ مثال برای حال است.

هر زمانی که لا داخل بر فعل مضارع شود تکرار آن واجب نیست؛ مثل: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ و آیه: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ در این آیات لا بر فعل مضارع داخل شده و تکرار آن واجب نیست بلکه مصدری که به فعل مضارع تأویل می شود هم تکرار لا واجب نیست، چنان چه در «نولك» گذشت. پس واجب نبودن تکرار لا در فعل مضارع سزاوارتر خواهد بود و در نزد کثیری از علما به واسطه لا فعل مضارع خالص در زمان مستقبل می شود، اما ابن مالک با آنها مخالفت کرده است، به دلیل: «جاء زید لا یتکلم»، زیرا به اتفاق نحویون جمله «لا یتکلم» جمله

حالی‌ه می‌باشد و نیز اتفاق دارند بر این که جمله حالی‌ه نباید در اولش علامت و دلیل استقبال باشد پس در این مورد لا نمی‌تواند مضارع را خالص در استقبال کند، چون لا یتکلم جمله حالی‌ه برای زید است.

یک تنبیه

از جمله اقسام لا نافی‌ه آن است که بین جار و مجرورش می‌آید؛ مثل «بلا ذاد» و هم چنین «و غضب من لا شیء» از کوفیون نقل شده است که لا اسم بوده و حرف جر بر آن داخل می‌شود و لا به اسم مابعدش اضافه شده است، پس مجرور به اضافه می‌باشد، نه به حرف من، ولی غیر کوفیون، لا را حرف می‌دانند و گفته‌اند: لا زاید است چون ما قبلش در مابعدش عمل می‌کند پس در لفظ، زاید است، نه معنا همان طوری که «کان» در جمله «زید کان فاضل» زاید است، چون عمل نکرده است، اما دلالت بر معنا (زمان گذشته) و انقطاع آن زمان می‌کند پس «کان» و لا بین دو کلمه که هم دیگر را طلب می‌کند (عامل و معمول) واقع شده و در مابعد خود عمل ندارد و زاید است اگر چه با اسقاط آنها معنا صحیح نیست؛ مثلاً گفته شود: «جاء بزاد» و «غضبت من شیء» معنای مراد به دست نمی‌آید و به اصطلاح منطقیین لا شیء کلمه معدوله است. همین طور کلمه لا زاد و اگر لا ساقط شود کلمه معدوله نخواهد بود. هم چنین اگر «کان» حذف شود از جمله خصوصیت آن معنا (وقوعش در زمان گذشته و آن زمان منقطع شده) از بین خواهد رفت. نظیر همین لا آن است که مقترن به عاطف و معطوف است؛ مثل: «ما جاءني زید و لاعمر» کلمه لا در این جا از جهت معنا زاید نیست اگر چه لا زاید گفته‌اند، زیرا اگر حذف شود و گفته شود: «ما جاءني زید و عمرو» با معنای اول فرق دارد، زیرا در جمله اول نفی مجیی زید و عمرو را اجتماعاً و منفرداً افاده می‌دهد و اگر لا ساقط شود دو احتمال است:

اول. همان معنای جمله اول.

دوم. نفی «مجنی» آن دو، به طور اجتماع و این منافات ندارد با مجیء یکی از آنها در آیه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ لا زاید است و فقط معنای تأکید را افاده می دهد و هم چنین است جمله «لا يستوی زید ولا عمرو» بنابر این لا در این دو مورد لفظاً و معنا زاید است.

یک تنبیه

شایان ذکر است که نحو یون بر صدارت ما نافیة اتفاق دارند و اما لا نافیة به چهار دلیل، که مصنف ذکر می کند، صدر طلب نیست:

(الف) واسطه شدن بین جار و مجرور؛ مثل: «غضبت من لا شيء».

(ب) بین ناصب و منصوب مثل: «لئلا يكون للناس» که قبل از ادغام، «لئن لا» بوده و لا بین ان و فعل مضارع واقع شده است.

(ج) بین جازم و مجزوم؛ مانند: «ان لا تفعلوا» ان شرط جازم فعل مضارع بوده و لا بین جازم و مجزوم واقع شده است.

(د) تقدم معمول فعل مضارع بر لا؛ مثل: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾. در این جمله «يوم» معمول «ينفع» بر آن مقدم شده است.

در این موارد چهارگانه لا در صدر جمله قرار نگرفته است پس صدر طلب نیست، مگر در بعضی موارد، مثل این که جواب قسم واقع شود و به دلیل این که جواب قسم است صدر طلب می شود. لذا در شعر امرئ القیس:

آليت حبّ العراق الذّهر أطعمه والحب يأكله في القرية السوس

قسم خوردم دانه گندم عراق را در روزگار نخورم.

در این شعر «أطعمه» «لا أطعمه» بوده است. بعضی گفته اند: «حب العراق» منصوب

به فعل مقدر است که «لا أطمعه» آن را تفسیر می‌کند، از مصادیق باب اشتغال، ولی بر این توجیه لا از صدریت خارج می‌شود.

در این جا لا جواب قسم است و باید در صدر جمله باشد. لذا برای فرار از این اشکال سیبویه گفته است: در اصل «آلیت علی حبّ العراق» بوده و «علی» حذف شده است. «حبّ» منصوب به نزع خافض و متعلق به «آلیت» است، نه مفعول فعل مقدر، تا لازم آید لا از صدریت خارج شود. بعضی از نحویون می‌گویند: لا در تمام موارد مثل ما صدر طلب است و این دسته ناچار باید در موارد چهارگانه توجیهاتی در نظر بگیرند و در مقابل اینها دسته دیگر گفته‌اند: لا در هیچ موردی صدر طلب نیست. اما قول حق قول تفصیل است.

۲. آن لا که دلالت بر طلب ترک فعل می‌کند و لا ناهیه گفته می‌شود. این لا فقط بر فعل مضارع داخل می‌گردد و فعل مضارع را مخصوص استقبال می‌کند. البته بعد از دخول لا ناهیه جمله خبریه تبدیل به انشا می‌شود و در آن زمان حال و استقبال یکسان است. پس در کلام مصنف باید تأمل شود و لا ناهیه در صیغه‌های مختلف یکسان است؛ مثل آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ در آیه لا بر مخاطب داخل شده است، به خلاف «لام» امر که در صیغه مخاطب داخل نمی‌شود. در آیه ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ لا داخل بر صیغه مغایب شده است. مثال برای متکلم: «لا أرينك هاهنا» در این جمله فعل مضارع «ارینک» مؤکد به نون تأکید است و یای لام الفعل برگشته است و متکلم نفس خود را از دیدن نهی می‌کند و قول نابغه ذبیانی:

لا أعرفن ربرباً حوراً مدامعها کان أبکارها نعاج دؤرا

«لا أعرفن» متکلم و حده مؤکد به نون تأکید، لا ناهیه داخل شده است و «مدامع» جمع «مدمع» اسم مکان محل ریختن اشک، «أبکار» جمع بکر، «نعاج» جمع نعجه،

«دَوَّار» باتشديد نام موضعی است. در این گونه موارد در واقع نفی از سبب است. تقدیر در مثال اول: «لا تكن هنا فأراك» اما مسبب جانشین سبب شده است، یعنی کون در مکان سبب است و رؤیت مسبب و در واقع نهی از کون در محل است، اما رؤیت جانشین و متعلق نهی قرار گرفته و «لا أعرفن» در اصل «لا يظهرن» بوده است که نهی از ظهور زن‌ها است. تقدیر: «لا يظهرن ربرباً فاعرفهن» مثل جمله قبل و نظیرش در امر غایب آیه: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ در واقع مراد امر به غلظت است ای: «فلیغلظوا» ولی ظاهراً امر به سبب شده که «فلیجدوا» باشد و علت این تعبیر در آیه این که غلظه از صفات ممدوحه نیست مناسب نبوده که به آن صفت امر شود. مراد این که کفار در وجود شما غلظت را مشاهده کند تا در آنها ترسی به وجود آید. گاهی سبب به جای مسبب ذکر می‌شود؛ عکس آن چه گفته شد؛ مثل آیه: ﴿لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾ ای: «لا تتفتنوا بفتنة الشيطان».

پس نهی به سبب خورده و مقصود، مسبب است و در آیه ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ اختلاف است:

اول: لاناھیه از مصادیق ذکر شده‌ای است که امر به سبب و نهی از مسبب شده، ای: «اتقوا لفتنة فتصيبكم» سبب، «فتنه» است و مسبب، «مصیبت» نهی از سبب شده است ﴿لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ﴾ ولی مراد سبب است که اتقای از فتنه باشد ای: «لا تعرضوا للفتنة فتصيبكم» سپس از نهی به سبب عدول نهی از مسبب (لاتصبن) باشد شده است و فعل اصابه اسناد داده شده به فاعلی که قبل از تحویل فتنه داشته است، چون قبل از آن که لا ناهیه بر «تصبن» داخل شود فاعل آن، فتنه بوده است و بعد از دخول لام، فاعل همان فتنه است. بنابر این اصابه مخصوص کسانی است که متعرض فتنه شده‌اند و الحاق نون تأکید به دلیل لا ناهیه است؛ مثل آیه ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ و در این صورت جمله «لا تصبن» نمی‌تواند صفت برای اسم نکره باشد چون جمله انشائی

است و باید موصوف کلمه قول در تقدیر گرفته شود، ای: «واتقوا فتنة مقلولاً فيه لا تصبن الذين...». علت منع انشا بودن جمله است همان طوری که در قول شاعر:

حتى إذا جنّ الظلام واختلط جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قط

جمله «هل رأيت» انشاء است و نمی‌تواند صفت برای مذق باشد. پس قول در تقدیر گرفته می‌شود ای: «مقلولاً فيه».

دوم. در آیه فوق لا در «لا تصبن» نافیه باشد. در این صورت دو قول در توجیه آیه هست:

الف) جمله نافیه صفت از فتنه باشد، بدون این که قول در تقدیر گرفته شود، چون جمله خیریه است. پس وقوع نون تأکید در آخرش از استعمالات شاذ خواهد بود همان طوری که نون ندرتاً در آخر فعل مضارع هم می‌آید؛ مثل قول شاعر:

فلا الجارة الدنيا بها تلحينها ولا الضيف عنها إن أناخ محول

در این بیت فعل مضارع «تلحينها» مؤکد به نون تأکید شده است و نون تأکید در دو مورد مذکور (آیه و شعر) سماعی می‌باشد. وجه جواز در آیه این است که لا نافیه تشبیه به لا ناهیه شده است که هر دو بر فعل مضارع داخل می‌شوند. بنابر این توجیه اصابت فتنه برای ظالم و غیر ظالم عمومیت دارد نه این که مخصوص ظالمین باشد، همان طوری که زمخشر بر این توجیه همین معنا را استفاده کرده است و نیز فعل نفی جواب از امر است «اتقوا» و صفت است برای فتنه‌ای: «اتقوا فتنة» فتنه‌ای که مخصوص ظالمین نیست بلکه عمومیت دارد. لذا چگونه می‌تواند مخصوص ظالمین باشد پس نفی به قید می‌خورد که خاصه باشد.

ب) «لا تصبن» جواب «اتقوا» باشد و براساس این تقدیر، الحاق نون تأکید خارج از قاعده صرفیون خواهد بود، چون جواب شرط مردد است و لایق نیست که نون تأکید بر آن داخل شود. از جمله کسانی که این وجه را ذکر کرده زمخشری است که در

کشاف در تفسیر آیه بیان کرده است، اما این وجه صحیح نیست، زیرا اگر جواب فعل امر باشد باید فعل امر به جمله شرطیه برگردد و تقدیر: «فإنکم إن تتقوها لا تصیب الذین ظلموا منکم خاصة» و این صحیح نیست.

قول زمخشری که گفته: «إن اصابتمکم لا تصیب الظالم خاصة» مردود است زیرا فعل شرط از فعل امر گرفته می شود، نه از جواب فعل امر؛ مثل: «ایتنی اکرمک» ای: «ان تأتینی اکرمک» زمخشری فعل شرط را از جواب فعل امر گرفته است که در این صورت معنای صحیح به دست نمی آید، بلی در آیه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ادْخُلُوا مَسَاجِدَكُمْ...﴾ اگر فعل امر جمله شرطیه باشد معنا صحیح است، ای: «ان تدخلوا مساجدکم لا یحطمنکم» و اگر در این جا فعل نهی هم باشد جایز است که جواب شرط قرار گیرد، منتها بر این تقدیر باید توجیهی که در «لا أرینک» گفته شد در این جا اعمال شود.

عبارت «واما وصف...»، یعنی همان طور که جمله «لا تصبن» را وصف قرار دادیم در این جا هم می توانیم جمله «لا یحطمنکم» را وصف قرار دهیم، به دلیل این که جمله می تواند جمله حالیه باشد؛ ای: «وادخلوا غیر محطومین» و جمله حالیه در معنای وصف است پس مصنف در آیه اخیر، سه احتمال ذکر کرد: لا نافیہ باشد و جواب امر، لا نافیہ باشد و جواب. و لا نافیہ باشد و صفت.

بنابر احتمال دوم: (لا نافیہ باشد) نون تأکید قیاسی است. بنابر احتمال اول و سوم الحاق نون قیاسی نمی باشد. شایان ذکر است که لا نافیہ در صورتی که در معنای نهی استعمال شود مضارع را مجزوم می کند، همان طوری که لام فعل امر هم چنین است و فرقی نیست که لا معنای تحریم را افاده دهد مثل: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي﴾ و یا معنای تنزیه را مانند: ﴿وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

مراد از نهی تنزیهی، طلب ترک امر غیر حرام است. آیه خطاب به زوجین است و

مراد از فضل امور غیر واجب بین آنهاست که خداوند برای رفاه آنان قرار داده و فراموشی آنها حرام نیست تا نهی از آن دلالت بر حرمت کند و یا این که مراد از نهی دعا باشد؛ مثل: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا﴾ که مراد از دعا طلب دانی از عالی است و قول شاعر:

يقولون لا تبعدوهم يدفنونني وأين مكان البعد إلا مكانيا؟

می‌گویند خدا کند دور نشوی از ما و شاعر دیگر گفته است:

فلا تشلل يد فتكت بعمر و فإنك لن تذلّ ولن تضاماً

خشک مباد دستی که ناگهان کشت عمرو را پس به درستی که هرگز خوار نمی‌شوی. در این دو بیت مراد از نهی «لا تبعدوا» و «لا تشلل» دعا علیه شخص است. در عین حال فعل مجزوم است و در واقع طلب از خدا است. پس ادنی از اعلا طلب کرده است و اما در شعر فرزدق:

إذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد لها أبداً ما دام فيها الجراضم

هرگاه خارج شویم از دمشق هرگز عود نکنیم به آن شهر مادامی که در آن شهر آن مرد پرخور و شکم بزرگ، (معاویه) هست.

در این شعر لا در «لا نعد» دو احتمال دارد: معنای دعا داشته باشد، یعنی از خدا درخواست کرده که به آن شهر برنگردد. دیگر این که نهی واقعی باشد. عبارت: «وكونها للالتماس» عطف بر «للتحریم» است، یعنی در جزم فرق نمی‌کند که لا برای تحریم یا دعا و یا التماس باشد، یعنی طلب ترک از ناحیه مساوی به مساوی است، بدون این که خود را عالی حساب کرده باشد؛ مانند «لا نفعل کذا» و گاهی فعل نهی از طلب خارج می‌شود و برای تهدید و امثال آن می‌آید، مثل آن جایی که پدر به فرزند خود بگوید: «لا تطعنی»؛ اطاعت مکن و مراد، تهدید او باشد.

بعضی خیال کرده‌اند که چون فعل نهی بر طلب دلالت می‌کند در اصل لام بوده و

الف در آن زیاد است، چون خود لام هم فعل را مجزوم می‌کند. برخی مثل سهیلی نیز گفته: لانهیه در اصل نافییه بوده و جزم فعل به واسطه لام امر است که مقدر می‌باشد و این تقدیرها صحیح نیست، زیرا در اینها تکلفات بی‌جایی صورت می‌گیرد.

۳. لا زایده که برای تقویت کلام داخل بر کلام می‌شود؛ مثل آیه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ﴾ و آیه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ مراد از آیه اول ملامت بر منع از اتباع خداوند است، یعنی چه چیز مانع شد تا امر او را پیروی کنی و اگر لا زاید نباشد خلاف این معنا فهمیده می‌شود. در آیه دوم مراد این است که خداوند شیطان را از سجده نکردن ملامت کرد و اگر لا زاید نباشد لازم می‌آید که ملامت بر سجده باشد، چون منع از «لا تسجد» اثبات است. لذا در آیه دیگر لا حذف شده: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ و آیه: ﴿لَسَلَا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ هم از همین قسم است و مراد، «لیعلموا اهل الكتاب» می‌باشد و قول شاعر:

وتلحينني في اللهو أن لا أحبه وللهو داع دائب غير غافل

«و تلحینی» فعل مضارع از باب افعال با نون وقایه و باء متکلم مأخوذ از الحاء به معنای باز داشتن، «اللهو» به معنای بازی «دائی» به معنای طالب، «الرائب» به معنای داب است. در این شعر کلمه لا در «لا أحبه» زاید است و قول شاعر دیگر:

أبی جوده «لا» البخل واستعجلت به «نعم» من فتی لا يمنع الجود قاتله

«ابی» فعل ماضی به معنای امتنع، ضمیر «جوده» به ممدوح برمی‌گردد و مراد از لا لفظش می‌باشد و فاعل «ابی» است. این کلمه را بخیل در جواب می‌گوید، ولی شخص باسخاوت با عجله در جواب سائل نعم می‌گوید تا حدی که جود خودش را از قاتلش منع نکند.

شاهد کلمه لا در «لا البخل» است که زاید واقع شده است. بنابر قول بعضی که «البخل» را به نصب خوانده‌اند که مفعول «ابی» باشد، لا زاید است و مراد کلمه لا

نیست، به خلاف توجیه اول که مراد لفظ لا بود و در این صورت از شاهد مثال خارج می‌شود، چون بحث در مورد لا زاید است و بنابر جرّ، لا زاید نیست و بخل در این صورت مضاف الیه آن می‌باشد، چون براساس این توجیه منظور کلمه لا است که در این صورت گاهی دلالت بر بخل می‌کند و زمانی دلالت بر کرم شخص، زیرا اگر کلمه لا بعد از جمله «اعطنی او هل تعطنی» واقع شود دلالت بر بخل گوینده می‌کند، اما اگر جواب از جمله «أُتَمَنَعْنِي عَطَائِكَ» و یا جمله «أُتَحَرَمُنِي نَوَالِكَ» واقع شود دلالت بر جود می‌کند، چون با گفتن لا جمله منفی ماقبل را نفی می‌کند. زجاج گفته: بنابر قرائت نصب می‌توانیم لا را زاید بگیریم بنابراین که لا مفعول «ابی» باشد «والبخل» بدل از آن، نه مضاف الیه آن. دیگری گفته: مراد از لا لفظش می‌باشد و مفعول به است و مراد از بخل، مفعول لاجله «ابی» است و معنای بیت بنابر قول زجاج به روایت جر بر می‌گردد و بنابر قول دیگر مراد از بخل کراهیت آن است؛ مثل آیه: ﴿لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ مراد از «ان تضلوا» کراهت آن تضلوا است، ولی ابوعلی فارسی در هنگام استدلال بر زیادی لا گفته: ابوالحسن اخفش به نقل از تفسیر عرب گفته است که مراد، «ابی جوده البخل» است و لا در آن زاید است. پایان کلام ابوعلی.

همان‌طوری که در باره لا در بیت مذکور اختلاف است در پنج موضع از آیات قرآن اختلاف است:

الف) آیه: ﴿لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ﴾ در باره لا چند قول است:

قول اول: نافی است و قائلان به این قول در باره امر نفی شده، دو گروه‌اند: جمله منفی مقدم بر لا ذکر شده که انکار حشر و نشر باشد که در موارد متعدد خداوند از آنها حکایت کرده است. پس معنای لا «لیس کما یقول» است. سپس «اقسم» جمله قسم و مستقل از ماقبل است و اگر سؤال شود که «لا اقسام» در ابتدای سوره است، چگونه لا جواب از گفته کفار واقع شده در جواب گفته می‌شود: قرآن به طور کلی مثل سوره

واحد است و قبل از نزول این سوره آیاتی مشتمل بر انکار نازل گردیده است. لذا در بعض سوره ها مطالبی ذکر شده؛ مثل آیه: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ و جوابش در سوره قلم آمده است: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ﴾ پس مطالب قرآن کلاً با هم مربوط اند.

قول دوم: منفی به لا، فعل قسم است بنابر اینکه اخبار از نفی قسم باشد، نه انشای قسم و این قول را زمخشری انتخاب کرده و در کشاف گفته: «والوجه ان یقال هی للنفی و المعنی فی ذلک انه لا یقسم بالشیء الا اعظاماً له یدل علیه قوله تعالی: ﴿قُلْ أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَغْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾، در این آیه خداوند خبر می دهد که قسم به چیزی نمی باشد مگر برای عظمتش، «لقسم» مبتدا، «عظیم» خبرش و جمله «لو تعلمون» معترضه بین مبتدا و خبرش است و معنای «لا اقسام» براساس این تقدیر قسم به چیزی نمی باشد، مگر به جهت بزرگ شمردن آن شیء و آن هم به واسطه قسم، مثل بزرگ نشمردن آن است، چون مقام آن بالاتر است که به واسطه قسم بزرگ شود، نظیر این در کلمات فصحای عرب هم زیاد است که همین بحث در آنها می آید.

قول سوم: در «لا اقسام» زاید است و در مورد فایده آن دو قول است:
یکم. لا زاید زمینه ای فراهم می کند تا جواب قسم منفی آورده شود و تقدیر در آیه ﴿لَا أَقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ﴾، «لا یترون سدی» و در آیه: ﴿قُلْ لَا یُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ یُحْکَمُوا فَمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ﴾ در این آیه لا در «فلا ربک» زاید آمده است تا زمینه را برای جواب منفی ﴿لَا یُؤْمِنُونَ...﴾ آماده نماید و قول شاعر:

فلا وأبیک ابنة العامری لا یدعی القوم أنني أفر

در این شعر لا زایده قبل از قسم (وابیک) آمده است، به دلیل جواب منفی (لا یدعی)، اما این قول مردود است، زیرا جواب قسم در مواردی مثل: ﴿لَا أَقْسِمُ بِهَذَا

الْبَلَدِ» مثبت آمده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» و نیز: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» جوابش «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ» آمده است.

دوم. لا زایده فقط برای تاکید آمده است، چنان‌چه در آیه: «لَيْلًا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ» در «لئلا» زاید بوده و برای تاکید آمده است، ولی این قول هم مردود است، زیرا اگر چیزی زاید باشد در صدر کلام واقع نمی‌شود بلکه در حاشیه کلام باید ذکر شود، همان‌طوری‌که در آیه: «فَبِأَرْحَمَةٍ مِنَ اللَّهِ» ما زاید در صدر واقع نشده است. هم چنین در آیه: «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ» مادر «اینما» در وسط زاید واقع شده است و در جمله «زید کان فاضلاً» کان بعد از زید، زاید است و علت این‌که نباید در صدر کلام باشد این است که زاید است و باید بتوانیم آن حرف را از کلام ساقط نماییم، ولی وجودش در صدر کلام، آن را قابل اعتنا می‌کند که با حذفش منافات دارد. لذا جمعی در آیه: «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» گفته‌اند: لا زاید است، چون در صدر کلام نیست و بعد از فاء قرار گرفته است. ابوعلی از این اشکال (لا در صدر کلام) جواب داده است به این‌که تمام قرآن به هم مربوط است. پس «لا اقسام» که در اول سوره آمده با آیات قبل از سوره ارتباط دارد و در صدر کلام واقع نیست.

ب) آیه: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» در باره لا سه قول است: لا نافیهِ است، ناهیه است و زایده است. بیان این سه قول متوقف بر ترکیب مجموع آیه است و در این جهت احتمالاتی وجود دارد. وجه اول: ما موصوله و مفعول اتل باشد و «حرم» صله موصول و «علیکم» جار و مجرور متعلق به «حرم» و جمله «ما حرم» خبریه است و ظاهر از آیه همین وجه است.

وجه دوم: ما استفهامیه و مفعول اتل باشد و جمله «ما حرم ربکم» متعلق به «اتل» که به معنای اقول است، یعنی «تعالوا اقول لکم...» پس جمله «ما حرم...» مقول قول است و استفهام بودن بر وجهی جایز است که «علیکم» متعلق به فعل «اتل» باشد. در این

صورت چون هر یک از دو مفعول «اتل» و «حرم» می توانند «علیکم» را به خود متعلق سازد، این دو فعل نسبت به «علیکم» از مصادیق باب تنازع می شود و در این صورت کوفیون که اعمال اول را رجحان می دهند، «علیکم» را متعلق به فعل «اتل» می دانند. این حاصل ترکیبی است که در قسم اول آیه گفته شد. اما قسمت دوم آیه: ﴿لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ هفت وجه منظور است:

۱. «ان لا تشركوا» در موضع نصب باشد، بدل از کلمه ما. این وجه در صورتی صحیح است که ما موصوله باشد، نه استفهامیه، زیرا اگر استفهامیه باشد باید بدل، مقترن به همزه استفهام باشد.

۲. جمله «ایین» قبل از «علیکم» در تقدیر گرفته شود، در این صورت «ان تشركوا» در اصل «لثلاثا تشركوا» بوده است. بنابر این توجیه، سه چیز از کلام حذف شده است: جمله «ایین، لام در لثلاثا تشركوا» و ان بعد از لام جاره (لان لا). تقدیر آیه: «ایین لکم لان لا تشركوا...». دلیل بر این توجیه این که این آیه در باره یهود نازل شده است، هنگامی که رؤسای آنان بی جهت، اموری را بر یهود حرام می کردند و آنها اطاعت می نمودند در حدی که رؤسای خود را به منزله خدا می دانستند. پس آیه نازل شد که بیاید تا بخوانیم آن چه خدا بر شما حرام کرده است تا مشرک نشوید.

۳. البته حسب ترتیب کتاب این وجه دوم است و آن این که ان و ما بعدش در موضع رفع باشند، خبر برای مبتدای محذوف ای: «وهو ان لا تشركوا» این دو وجه را بعضی از نحویون اجازه داده اند. ابن شجری گفته: بنابر این دو وجه باید لا در «لا تشركوا» زاید باشد، اما قول صواب در وجه اول نافیه است و وجه دوم لازید است.

۴. قبل از «ان لا تشركوا» جمله «اوصیکم» در تقدیر گرفته شود و چون «اوصیکم» به باء متعدی می شود باید باء در جمله «ان لا تشركوا» در تقدیر گرفته شود و تقدیر: «اتل ما حرم علیکم بان لا تشركوا» و دلیل بر این تقدیر جمله آخر آیه است: «ذلك

وَصَّیْکُمْ بِهِ» همان طوری که در آیه ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ «اوصیکم» در تقدیر گرفته می‌شود و قرینه بر این تقدیر «وَصَّیْکُمْ» است که در آیه مذکور افتاده است. بنابر وجه سوم و چهارم از آیه جمله «ابین» و «اوصیکم» با حرف جرّ باء و لام حذف گردیده است.

۵. قبل از «لا تشرکوا» «اتل علیکم» در تقدیر گرفته شود، ای: «اتل علیکم ما حرم ربکم و اتل علیکم ان لا تشرکوا» پس جمله دوم حذف گردیده است، چون صدر آیه دلالت بر آن دارد و زجاج این وجوه سه گانه که در آیه فعل تقدیر می‌گردد جایز دانسته است.

۶. کلام بر «ربکم» تمام می‌شود و ابتدا به جمله بعد باشد، ای: «اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا» و «علیکم» اسم فعل است به معنای «الزموا ان لا تشرکوا» و «ان تحسنوا بالوالدین احساناً» و «ان لا تقتلوا ولا تضربوا» جملات مذکور مفعول «علیکم» می‌شود که تأویل به مصدر بر می‌گردد. به هر حال کلمه لا بر وجه اول و دوم زاید است و بنابر چهار وجه دیگر نافی است.

۷. ان در جمله «ان تشرکوا» مفسره است، چون در این آیه معنای قول (اتل) بر آن مقدم شده است. پس باید لا ناهیه باشد و تقدیر آیه: «اقول لکم لا تشرکوا به شیئاً واحسنوا بالوالدین احساناً» و جمله و «بالوالدین احساناً» تأویل می‌شود به جمله انشائی تا این که عطف جمله انشائی بر انشا باشد و بر این وجه باید فعل مضارع مجزوم به لا ناهیه باشد و این دو وجه اخیر را ابن شجری گفته است.

ج) آیه ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا آيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؛ آنها قسم می‌خوردند که جداً به قسم خود عمل کنند که اگر از طرف خدا نشانه بیاید ایمان بیاورند و چون می‌دانی که اگر نشانه‌ای بیاید ایمان بیاورند. در جمله «انها اذا جائت» دو قرائت وجود دارد:

۱. به کسر همزه آن و براساس این قرائت لا در «لا یؤمنون» نافی است و جمله «ما یشرکم» جمله تامّه است به معنای «ای شیء یعلّمکم» که باید بر این جمله وقف شود و جمله «وانّها لا یؤمنون» مستأنفه است و اخبار از عدم ایمان آنان است. قرائت دوم به فتح همزه آن، بنابر این در باره لا دو قول است:

قول اول: قول خلیل، فارسی و جمع دیگر است که لا زاید است، چون اگر زاید نباشد می تواند این آیه برای کفّاری که ایمان نیاورده اند عذر موجهی باشد، چون معنای آیه این است: از کجا می دانید که اگر خداوند آیه می آورد آنها ایمان نمی آورند. عذر آنها نیامدن آیاتی است که درخواست کرده بودند و اگر لا زاید باشد معنای آیه: از کجا می دانید که اگر آیه می آمد آنها ایمان می آوردند، ولی زجاج گفته: براساس این توجیه لا نافی است، نه زایده و در قرائت فتح هم واجب است نافی باشد.

قول دوم: لا نافی است، ولی در توجیه آیه اختلاف است: نحّاس گفته: آیه به تقدیر معطوف است و «ما یشرکم انها اذا جائت لا یؤمنون یؤمنون». خلیل گفته: «انها» به معنای لعلّ است ای: «لعلّها اذا جائت لا یؤمنون» همان طوری که در جمله «انت السوق انک تشتري لنا شیئا» آن به معنای لعلّ می باشد و زجاج همین وجه را ترجیح داده و ادعای اجماع بر آن کرده است، ولی فارسی این معنا را رد کرده است، به این دلیل که اگر آن به معنای لعلّ باشد در آن معنای توقع و انتظار و تحقق فعل است که بعد از لعلّ واقع شده است و در قرائت کسر آن آیه اخبار از نفی فعل را افاده می دهد به این که آنها ایمان نیاورده اند. این معنا با توقع ایمان آنان منافات دارد. خلاصه استدلال برگشت دارد به این که هر معنایی که در قرائت کسر از آیه استفاده می شود باید در قرائت فتح هم استفاده شود و حال آن که براساس این ترکیب این چنین نیست. این استدلال نظیر استدلال زجاج است که می گفت: لا زاید نیست، چون باید بین دو قرائت فتح و کسر آن از نظر معنا وحدت باشد، ولی برای قول خلیل که آن را به معنای لعلّ می داند انتصار

جسته‌اند این که لعل غالباً قبل از فعل «دری» واقع می‌شود؛ مثل: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي﴾ و در آیه مورد نظر قبل از آن «یشعرکم» ذکر شده است که به معنای «یدریکم» می‌باشد. پس مناسب است که آنها به معنای لعلها باشد. مؤید مطلب این که در قرائت ابی بن کعب به جای «وما یشعرکم» و «ما یدریکم» آمده است. گروه دیگر گفته‌اند: آن به معنای تأکید آمده است، نه به معنای ترجیح و منظور از آیه کسی است که حکم به کفرش شده و از ایمان او هم مأیوس به واسطه تقدیر و سرنوشت اشخاص. عبارت: «والسياق يأباه» در بعض نسخه‌های مغنی وجود ندارد. مراد از «علی الظاهر» این است که سیاق آیه ایمان آوردن آنها را منع می‌کند چون مؤمنان قسم کفار را می‌شنیدند خیال می‌کردند که اگر خواسته آنها عملی شود ایمان خواهند آورد. پس آیه برای عذر مؤمنان در پندار آنها نازل گردیده، یعنی شما مؤمنان در این پندار معذورید، چون نمی‌دانید تقدیر الهی بر کفر آنان سبقت گرفته است و اگر چه خواسته آنها هم برآورده شود ایمان نمی‌آورند. همان طوری که در سوره یونس آمده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ...﴾ و بر همین معنا که آن برای تأکید باشد، بعضی قبل از «لایؤمنون» کلمه «لأنهم» را تقدیر گرفته‌اند، ای: «وما یشعرکم لأنهم لا يؤمنون» و لام در «لأنهم» متعلق به فعل محذوف (امتنعنا) است ای: (لاجل أنهم لا يؤمنون امتنعنا من الايمان بالآية)؛ یعنی قدر الهی بر این است که آنها ایمان نمی‌آورند ما از اتیان آیاتی که آنها می‌خواستند امتناع کردیم. هم چنین آیه: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ این آیه با صراحت مطلب مورد بحث را بیان می‌کند و فارسی همین توجیه را در آیه اختیار کرده است.

البته باید دانست که مفعول دوم «لا یشعرکم»، «ایمانهم» می‌باشد. بنابر این قول و قول خلیل که آنها را به معنای لعل می‌دانست که آن کلمه محذوف است، ای: «وما یشعرکم ایمانهم» و اما بنابر اقوال و وجوه دیگر، مفعول دوم «یشعرکم» آن و صله آن

می باشد. خلاصه اقوال:

- ان به کسر همزه و جمله «انها» مستأنفه باشد.
- به فتح همزه و لا در «لا یشعرون» زاید باشد.
- لا نافیة و بعد از «لا یؤمنون» جمله او یؤمنون تقدیر شود.
- آنها به فتح همزه به معنای لعلها.
- ان برای تأکید باشد و لا نافیة.
- (د) آیه: «وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ».

امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان برای این آیه وجوهی ذکر کرده است که بنابر چند وجه، لا زاید است. معنای آیه بنابر قول مصنف، «حرام»، یعنی «ممتنع علی اهل قریة...» خلاصه معنا: آنهایی که کفرشان مقدر شده، تاقیامت از کفرشان برنمی گردند و بر این تقدیر «فحرام» خبر مقدم می شود و مبتدا آن مفتوحه و صله اش است مثل آیه: «لهم اللیل انا حملنا» در این جا «انا حملنا» مبتداست و آیه خبرش می باشد که وجوباً بر آن مقدم شده است، چون اگر خبر بعد از مبتدا ذکر شود آن مخففة با آن که به معنای لعل هست اشتباه می شود. پس جایز نیست که «حرام» مبتدا باشد و آن با صله اش فاعل که آن را از خبر بی نیاز کند، چنان چه ابوالبقاء گفته، زیرا «حرام» صریح در وصفیت نیست و علاوه بر این نفی و استفهام بر آن مقدم نشده است. پس باید «حرام» خبر مقدم باشد. البته بنابر تفصیلی که گفته شد و بنابر این ترکیب لا در «لا یرجعون» زاید است.

قول دیگر این که لا نافیة است و اعراب بر وجه مقدم است و معنای آیه: «ممتنع علیهم انهم لا یرجعون...»؛ ممکن نیست که آنها به آخرت رجوع نکنند بلکه به طور یقین رجوع خواهند کرد. یعنی عدم رجوع آنها ممتنع است و کلمه ممتنع از «حرام» استفاده می شود. بنابراین که لا نافیة باشد ترکیب دیگر هم وجود دارد: «حرام» مبتدا و

خبرش محذوف و «حرام» به معنای ممتنع است، ای: «ممتنع قبول اعمالهم». «حرام» نکره است، ولی به جار و مجرور تخصیص خورده است پس مبتدا بودن آن مشکلی ندارد. توجیه دیگر (بتابر این که لافیه باشد) این که «حرام» خبر برای مبتدای محذوف است: «والعمل الصالح حرام علیهم» براساس این دو وجه اخیر جمله «فانهم لا يرجعون» تعلیل است و لام در آن تقدیر گرفته می‌شود، ای: «لانهم لا يرجعون» دلیل بر مبتدای محذوف بودن در وجه اول جمله‌ایست که قبل از آیه ذکر شده: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ از آیه استفاده می‌شود که عمل صالح مخصوص مؤمنین است که بعد از عمل کفران نمی‌کنند. پس مفهومش این که باید عمل صالح بر کفاری که مستحق عقوبت هستند حرام باشد. مؤید این توجیه این که در بعضی قرائت‌ها «انهم» به کسر خوانده شده است. پس کلام قبلش به تقدیر مبتدا کلام تامی است.

هـ آیه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يُوْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ * وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا در جمله «لا يأمرکم» دو قرائت است: - رفع و نصب. ابن نافع، ابن کثیر، ابو عمرو و کسائی به رفع «لا يأمرکم» قرائت کرده‌اند. آنها این جمله را از ما قبلش مقطوع می‌دانند و فاعل «لا يأمر» ضمیری است که به «الله» برمی‌گردد ای: «ولا يأمرکم الله» و ممکن است ضمیر فاعل به رسول الله برگردد و کلمه لا بر مبنای این قرائت، نافی است. البته قرائت بعضی از قاریان مؤید استیناف «ولن يأمرکم» است که به جای «لا» «لن» آورده است. براساس این قرائت عطف بر ما قبلش که (ان یأتیه) باشد نیست و «لا بتابر قرائت رفع» نافی است.

قرائت دیگر به نصب است که ابن عامر، عاصم و حمزه این قرائت را اختیار کرده‌اند. پس باید جمله و «لا يأمرکم» عطف بر جمله «أن یؤتی» باشد چنان چه جمله

«يقول» عطف بر همان است و کلمه لا بر مبنای این تقدیر زاید است که جمله منفی سابق را «وما کان بشر» تأکید می‌کند ولی زمخشری و دیگران، عطف بر «ثمّ يقول» گرفته‌اند و براساس این تقدیر برای کلمه لا دو وجه احتمال داده می‌شود:

یکم. لا زاید باشد و تقدیر بر این وجه: «ماکان لبشر ان ینصبه الله للدعاء الی عبادته وترك الانداد ثمّ یأمر الناس بان یكونوا عباداً له...»؛ یعنی نیست برای بشری که خدا او را منصوب نموده است که مردم را بخواند به عبادت او و ترک شرک پس از این امر کند به این که مردم بنده او باشند و امر کند شما را که ملائکه و انبیا را ارباب قرار دهید.

زمخشری گفته: این معنا نظیر جمله «ماکان لزیّد أن یکرّمه ثمّ یهیننی و لا یتخفّ بی» یعنی نیست برای زید که اکرام کند او را پس توهین نماید مرا و استخفاف کند به من. پس لا در «لا یتخفّ» زاید است، همان طوری که در «لا یأمرکم» زاید است.

دوم. لا زاید نباشد و زمخشری این وجه را توجیه کرده است به این که پیامبر ﷺ مشرکان قریش را از عبادت ملائکه و اهل کتاب را از عبادت عزیز و مسیح نهی می‌کرد. پس چون علمای نصارای نجران خطاب به پیامبر گفتند: آیا اجازه می‌دهی که تو را پروردگار خود بگیریم، آن گاه آیه نازل شد: «ماکان لبشر ان یتنبّه الله»؛ نیست برای کسی که خدا او را پیامبر می‌گیرد مردم را به عبادت خود دعوت کند و از عبادت ملائکه و انبیا نهی کند. این خلاصه توجیه زمخشری است.

در این جا زمخشری «لا یأمر» را تفسیر به نهی کرده^۱ و گفته: «وینهاهم» با این که اصطلاحاً «لا یأمر» به معنای نهی نیست. این تعبیر به دو دلیل است: اول این که حالت پیامبر که واقعاً بر آن حالت بوده، نهی از کردار آنها است، نه سکوت. گرچه تعبیر به «لا یأمرکم» سکوت را می‌رساند در مقابل کردار مشرکان و قریش. یا این که این تعبیر اعم

۱. بنابراین که لا نافیّه باشد نفی امر دو صورت دارد: این که سکوت از فعل باشد و دیگر این که نهی از فعل باشد.

از سکوت و نهی است. زمخشری معنای دوم (نهی) را اختیار کرده باشد، ضمیرها در «لَا تَهَا» به نهی برمی‌گردد و در نسخه دیگر «لَا نَه» دارد، یعنی علت این تفسیر این که حالت پیامبر ﷺ نهی از فعل مذکور است و این حالت که مشرکان درخواست کرده بودند با امر کردن به عبادات نفس خود، منافات دارد، زیرا نهی از عبادت کسانی که آنها عبادت او را می‌کردند به دلیل این بوده که مخلوق خدا بودند. پس سزاوار نیست که پیامبر را عبادت کند با این که در مخلوق بودن با دیگران شریک بوده است. پس چگونه آنها را به عبادت خود دعوت نماید. البته در جمله «لَا يَأْمُرُكُمْ» بر قرائت نصب و رفع التفات وجود دارد، یعنی از غیبت به خطاب و بالعکس. گاهی از این دو به متکلم و از متکلم به خطاب و غیبت. در آیه ضمیر «يَأْمُرُكُمْ» به «النَّاسُ» برمی‌گردد، ولی از باب التفات چون «يَأْمُرُكُمْ» خطاب می‌باشد پس التفات از غیبت به خطاب است ای: «يَأْمُرُ النَّاسُ وَيَأْمُرُكُمْ».

یک تنبیه

مخفی نماند که آیه: ﴿وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ﴾ در این آیه اکثر فعل مضارع را با لا قرائت کرده‌اند، ولی جماعتی با لام تلفظ نموده‌اند (لَتُصِيبَنَّ...). ابوالفتح این قرائت را بر حذف الف توجیه کرده که در اصل لا بوده است و الف برای تخفیف حذف شده است، همان طوری که الف اما برای تخفیف در جمله «اِنَّ اللَّهَ» حذف گردیده است. در حالی که ابوالفتح می‌توانست بین دو قرائت جمع کند به این صورت که لا در قرائت مشهور زاید است تا جمله «لَا تُصِيبَنَّ» جمله مثبت باشد.

عبارت: «لَا اِنَّ التَّوَكُّيدَ...» علت است برای این که ابوالفتح لا را زاید نگرفته است، چون نون تأکید در مضارعی که با لا ناهیه باشد، می‌آید و یا با لا نافی و زایده نمی‌آید. پس باید لا ناهیه یا نافی باشد.

لات

اختلف فيها في أمرين:

أحدهما: في حقيقتها، وفي ذلك ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها كلمة واحدة فعل ماض، ثم اختلف هؤلاء على قولين، أحدهما: أنها في الأصل بمعنى نقص من قوله تعالى ﴿لَا يَلْتَكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾^١ فإنه يقال: لات يليت، كما يقال: ألت يألت، وقد قرئ بهما، ثم استعملت للنفي كما أن قل كذلك، قاله أبوذر الخشنى. والثاني: أن أصلها ليس بكسر الياء، فقلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأبدلت السين تاء.

والمذهب الثاني: أنها كلمتان: لا النافية، والتاء لتأنيث اللفظة كما في ثمت وربت، وإنما وجب تحريكها لالتقاء الساكنين، قاله الجمهور.

والثالث: أنها كلمة وبعض كلمة، وذلك أنها لا النافية والتاء زائدة في أول الحين، قاله أبو عبيدة وام الطراوة.

واستدل أبو عبيدة بأنه وجدها في «مصحف الامام» - وهو مصحف عثمان رضى الله عنه - مختلطة بحين في الخط، ولا دليل فيه، فكم في خط المصحف من أشياء خارجة عن القياس.

ويشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالتاء والهاء، وأنها رسمت منفصلة عن الحين، وأن التاء قد تكسر على أصل حركة التقاء الساكنين، وهو معنى قول الزمخشري «وقرئ بالكسر على البناء كجبر»، انتهى. ولو كانت فعلاً ماضياً لم يكن للكسر وجه.

الأمر الثاني: في عملها، وفي ذلك أيضاً ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها لا تعمل شيئاً، فإن وليها مرفوع فمبتدأ حذف خبره، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف، وهذا قول للاخفش، والتقدير عنده في الآية لا أرى حين مناص، وعلى قراءة الرفع ولا حين مناص كائن لهم.

والثاني: أنها تعمل عمل إن، فتنصب الاسم وترفع الخبر، وهذا قول آخر للاخفش.

والثالث: أنها تعمل عمل ليس، وهو قول الجمهور.

وعلى كل قول فلا يذكر بعدها إلا أحد المعمولين، والغالب أن يكون المحذوف هو المرفوع.

واختلف في معمولها، فنص الفراء على أنها لا تعمل إلا في لفظة الحين، وهو ظاهر قول سيبويه، وذهب الفارسي وجماعة إلى أنها تعمل في الحين وفيما رادفه، قال الزمخشري: زیدت التاء على لا، وخصّت بنفي الأحيان.

تنبيه

قرئ ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾^١ بخفض الحين، فزعم الفراء أن لات تستعمل حرفاً جاراً لأسماء الزمان خاصة كما أن مذ ومنذ كذلك، وأنشد:

طلبوا صلحا ولات أوان فأجبنا أن لات حين بقاء

وأجيب عن البيت بجوابين: أحدهما: أنه على إضمار من الاستغراقية، ونظيره في بقاء عمل الجار مع حذفه وزيادته قوله:

ألا رجل جزاه الله خيراً يدل على محصلة تبیت

فيمن رواه بجر رجل، والثاني: أن الاصل «ولات أوان صلح» ثم بنى المضاف لقطعه عن الاضافة، وكان بناؤه على الكسر لشبهه بنزال وزنا، أو لانه قدر بناؤه على

السكون ثم كسر على أصل التقاء الساكنين كأمس، وجير، ونون للضرورة، وقال الزمخشري: للتعويض كيومئذ، ولو كان كما زعم لأعرب لان العوض ينزل منزلة المعوض عنه، وعن القراءة بالجواب الأول وهو واضح، وبالثاني وتوجيهه أن الأصل «حين مناصهم» ثم نزل قطع المضاف إليه من مناص منزلة قطعه من حين لاتحاد المضاف والمضاف إليه، قاله الزمخشري، وجعل التنوين عوضاً عن المضاف إليه، ثم بنى الحين لاضافته إلى غير متمكن، انتهى. والاولى أن يقال: إن التنزيل المذكور اقتضى بناء الحين ابتداء، وإن المناص معرب وإن كان قد قطع عن الاضافة بالحقيقة لكنه ليس بزمان، فهو ككل وبعض.

نحويون از دو جهت در باره لات اختلاف دارند:

الف) در حقیقت این کلمه. در این جهت چهار قول وجود دارد:

١. کلمه بسیطی است. فعل ماضی «لات یلیت» به معنای نقص می باشد که هم لازم استعمال می شود و هم متعدی، چنان چه در سوره حجرات آمده: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً﴾ ای: «لا ینقص اعمالکم شیئاً» «اعمال» فاعل و «شیئاً» مفعولش متعدی استعمال شده است از باب فعل یفعل (به کسر عین) همان طوری که «أَلتْ یألت» هم بر همین وزن و همین معنا آمده است و در «أَلَا یألتکم» هم قرائت شده است که مضارع «أَلت» باشد و لات گر چه فعل ماضی است، اما در معنای نفی هم استعمال می شود، همان طوری که «قَلَّ» به معنای «قِلَّة» است و در نفی هم استعمال می شود؛ مثل: «قَلَّ رجل یأتینی» ای: «لا رجل یأتینی» و چون «قَلَّ» برای نفی می آید در حکم این است که فاعلی ندارد. این قول ابوذر الخشنی است.

٢. بعضی گفته اند: اصل «لات لیس» بوده است (به کسر یاء و فتح لام)، چون ماقبل یاء مفتوح است، یاء به الف تبدیل شد و سین بدل به تاء چنان چه در عدد «سِتَّة» سین به

تاء بدل شده و در تاء ادغام گشته است، چنانچه ستّ در اصل سدس بوده به دلیل سادس که به عنوان صفت از سدس گرفته می‌شود، سین آخر بدل به تاء و دال در تاء ادغام شده است.

۳. لات مرکب از کلمه لا و «تاء» تأنیث است و حرکت تاء به دلیل رفع التقای ساکنین است که بین الف و تاء واقع شده است. جمهور نحو یون بر همین قول‌ند پس لات نظیر ثمه وربه که تاء تأنیث در آخرش آمده است.

۴. لات مرکب از لا و جزء کلمه بعدش، یعنی تاء حین است که باید در نوشتن با حین نوشته شود: «لا تحین». این قول ابو عبیده و ابن طراوه است و ابو عبیده گفته بر صحت این قول استدلال کرده است که در مصحف امام یعنی عثمان، حین را با تاء نوشته‌اند و «لا تحین» که بتواند دلیل بر مذهب چهارم باشد، ولی این قول مردود است، چون اولاً، همان طوری که نجم الاثمه گفته، مشهور در میان کتاب فصل بین تاء و حین است و ثانیاً، گاهی لات بر اسمای زمان دیگر وارد می‌شود مثل: «الساعة». پس باید تاء بر ساعت و داخل شود و ثالثاً، نوشتن چیزی در بعض نسخ نمی‌تواند دلیل بر مدعا باشد، زیرا در نوشتن‌ها مخالفت با قاعده پیش می‌آید. پس قول مشهور حق است و تأیید می‌شود به این که در هنگام وقف گاهی تاء و زمانی‌ها تلفظ می‌شود. دیگر این که تاء در آخر لا نوشته می‌شود، منفصل از کلمه بعدش و گاهی کسره داده می‌شود، بنابر قاعده اصل التقای ساکنین. زمخشری گفته: «وقرئ بالكسر على التاء كجیر» این علایم ثابت می‌کند که تاء تأنیث است و کلمه لات حرف است، نه فعل ماضی، زیرا فعل ماضی آخرش کسره ندارد چنانچه قول اول و دوم بود.

ب) اختلاف در عمل لات می‌باشد و در این جهت سه قول وجود دارد:

۱. هیچ عملی ندارد. پس اگر اسم مرفوع بعدش واقع شود عامل در آن چیز دیگر خواهد بود که اگر رفع باشد مبتداء یا خبر در تقدیر گرفته می‌شود و اگر نصب باشد

عامل در آن فعل مقدر خواهد بود. پس در مثال ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ که به نصب خوانده می‌شود، تقدیر «ولات اری حین مناص» و اگر به رفع باشد: «ولات حین مناص کائن».

۲. عمل ان و اخواتش را انجام می‌دهد و این قول اخفش است.

۳. نصب به اسم و رفع به خبر می‌دهد، عمل کان و این قول جمهور نحویون است. بنابر هر سه قول بعد از لات دائم یک معمول ذکر می‌شود، نه دو معمول و آن معمول اغلب خبرش می‌باشد و بیشتر اسمش حذف شده و نیز در باره اسمی که معمول لات واقع می‌شود، اختلاف است. فراء تصریح کرده است که فقط در حین عمل می‌کند و ظاهر کلام سیبویه نیز همین است.

نجم الاثمه از فراء نقل کرده است که به طور معمول، لات از اسماء اوقات است و حین هم از اسمای اوقات است. مصنف گفته: فراء تصریح کرده است که لات عمل نمی‌کند، مگر در حین. ظاهر قول سیبویه نیز همین است و فارسی و جماعتی گفته‌اند: لات در حین و اسمایی که مرادف با حین است عمل می‌کند، اما زمخشری گفته: تاء در آخر لا زیاد شده پس لا مخصوص نفی احیان گردیده است.

تنبيه

بعضی در آیه: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ کلمه حین را به جرّ قرائت کرده‌اند، لذا فراء عقیده دارد که لات به عنوان حرف جر هم استعمال می‌شود آن هم در اسماء زمان حاضر، مانند: مذ و منذ و استدلال به قول شاعر کرده است:

طلبوا صلحا ولات أوان فأجبنا أن لات حین بقاء

«ولات اوان» یعنی طلب کردند این قوم صلح ما را نیست وقت صلح.

در این شعر «اوان» بعد از لات مجرور واقع شده است. پس باید لات حرف جر

باشد، اما جواب داده شده است که اولاً، اوان مجرور به من استغراقیه مقدره است، پس حرف جر حذف شده و مجرور باقی مانده است مثل عبارت: «الارجل جزاه الخیر» که در اصل «الارمن رل» بوده است.

ثانیاً: گفته می‌شود تقدیر و «لات اوان» صلح بوده است که لات بر مضاف و مضاف الیه داخل شده و اوان مضاف «وصلح» مضاف الیه است و چون اوان از اضافه مقطوع گردیده، شباهت لفظی به نزال دارد مبنی بر کسر شده است و یا این که به واسطه التقای ساکنین در اصل مبنی بر سکون است و به خاطر التقای ساکنین حرکت کسره در آخرش آمده است. پس حرکت به واسطه عامل نیست بلکه مبنی بر جر است. اما تنوین یا به جهت ضرورت شعر است، یا این که عوض از مضاف الیه می‌باشد که حذف شده؛ مثل «حینئذ» که تنوین در آن عوض از «کان کذا» می‌باشد. این قول زمخشری است، اما قول او مردود است، زیرا تنوین عوض در اسمای معرب آورده می‌شود، چون جانشین مضاف الیه است و اضافه شدن اسم دلیل بر معرب بودن آن اسم می‌باشد، زیرا اضافه از مختصات اسم است.

اشکال دیگر این که اگر تنوین عوض از مضاف الیه باشد، مثل این است که مضاف الیه ذکر شده باشد که در این صورت باید اسم معرب باشد، نه مبنی، در حالی که زمخشری گفته: «ثمّ بنی الحین لإفته الی غیر المتمکن» که عبارت از مناص باشد، چون اسم زمان هرگاه به مبنی اضافه شود مبنی می‌گردد و مبنی بودن مناص به دلیل این است که از اضافه قطع شده است، اما در کلام زمخشری تناقض است، زیرا علت مبنی بودن حین را در اول قطع از اضافه می‌داند و در آخر اضافه به غیر متمکن (مناص) و دلیل آخرش صحیح نیست، زیرا مناص معرب است و قطع از اضافه در اسمای غیر زمان، اسم را مبنی نمی‌کند و مناص اسم زمان نیست بلکه نظیر «بعض وکل» است.

لو

على خمسة أوجه:

أحدها: لو المستعملة في نحو «لو جاءني لاكرمته» وهذه تفيد ثلاثة أمور:

أحدها: الشرطية، أعني عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها.

والثاني: تقييد الشرطية بالزمن الماضي، وبهذا الوجه وما يذكر بعده فارقت إن،

فإنّ تلك لعقد السببية والمسببية في المستقبل، ولهذا قالوا: الشرط بأن سابق على

الشرط بلو، وذلك لان الزمن المستقبل سابق على الزمن الماضي، عكس ما يتوهم

المبتدؤون، ألا ترى أنك تقول «إن جئتني غدا أكرمتك» فإذا انقضى الغد ولم يجئ

قلت: «لو جئتني أمس أكرمتك».

الثالث: الامتناع، وقد اختلف النحاة في إفادتها له، وكيفية إفادتها إياه على ثلاثة

أقوال:

أحدها: أنها لا تفيد بوجه، وهو قول الشلوبيين، زعم أنها لا يدل على امتناع الشرط

ولا على امتناع الجواب، بل على التعليق في الماضي، كما دلّت إن على التعليق في

المستقبل، ولم تدلّ ان بالاجماع على امتناع ولا ثبوت، وتبعه على هذا القول ابن

هشام الخضراوي.

وهذا الذي قاله كإنكار الضروريات، إذ فهم الامتناع منها كالبديهي، فإنّ كل من

سمع «لو فعل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا يصحّ في كل موضع

استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفيّاً لفظاً أو معنى،

تقول «لو جاءني أكرمته، لكنه لم يجئ»، ومنه قوله:

ولو أن ما أسعى لادنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

ولكنما أسعى لمجد مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي

وقوله:

فلو كان حمد يخلد الناس لم تمت ولكن حمد الناس ليس بمخلد
ومنه قوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ
جَهَنَّمَ﴾^١ أي: ولكن لم أشأ ذلك فحق القول مني، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا
لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأُمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ﴾^٢ أي فلم يريكموهم كذلك، وقول
الحماسي:

لو كنت من مازن لم تستبسح إبلى بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
ثم قال:

لكن قومي وإن كانوا ذوى عدد ليسوا من الشر في شئ وإن هانا
إذ المعنى لكننى لست من مازن، بل من قوم ليسوا في شئ من الشر وإن هان وإن
كانوا ذوى عدد، فهذه المواضع ونحوها بمنزلة قوله تعالى ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ
الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾^٣ ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾^٤ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ
رَمَى﴾^٥.

والثانى: أنها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعاً، وهذا هو القول الجاري
على السنة المعربين، ونص عليه جماعة من النحويين، وهو باطل بمواضع كثيرة، منها
قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا
مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾^٥ ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ

١. السجدة (٣٢) الآية ١٣.

٢. الأنفال (٨) الآية ٤٣.

٣. البقرة (٢) الآية ١٠٢.

٤. الأنفال (٨) الآية ١٧.

٥. الأنعام (٦) الآية ١١١.

أَجْرٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ^١ وقول عمر رضي الله عنه «نعم العبد صهيبي، لو لم يخف الله لم يعصه» وبيانه أن كل شيء امتنع ثبت نقيضه، فإذا امتنع «ما قام» ثبت «قام»، وبالعكس، وعلى هذا فيلزم على هذا القول في الآية الأولى ثبوت إيمانهم مع عدم نزول الملائكة وتكليم الموتى لهم وحشر كل شيء عليهم، وفي الثانية نفاد الكلمات مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاما تكتب الكلمات وكون البحر الأعظم بمنزلة الدواة وكون السبعة الأبحر مملوءة مداداً وهي تمد ذلك البحر، ويلزم في الأثر ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف، وكل ذلك عكس المراد.

والثالث: أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب، ولا على ثبوته، ولكنه إن كان مساوياً للشرط في العموم كما في قولك «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» لزم انتفاؤه، لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه، وإن كان أعم كما في قولك «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» فلا يلزم انتفاؤه، وإنما يلزم انتفاء القدر المساوي منه للشرط، وهذا قول المحققين.

ويتلخص على هذا أن يقال: إن «لو» تدلّ على ثلاثة أمور: «عقد السببية والمسببية» و«كونهما في الماضي» و«امتناع السبب».

ثم تارة يعقل بين الجزئين ارتباط مناسب وتارة لا يعقل.

فالنوع الأول على ثلاثة أقسام:

ما يوجب فيه الشرع أو العقل انحصار مسببية الثاني في سببية الأول، نحو «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا»^٢ ونحو «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» وهذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني قطعاً.

وما يوجب أحدهما فيه عدم الانحصار المذكور نحو «لو نام لانتقض وضوؤه»

١. لقمان (٣١) الآية ٢٧.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٧٥.

ونحو «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» وهذا لا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني كما قدمنا.

وما يجوز فيه العقل ذلك نحو «لو جاءني أكرمته» فإن العقل يجوز انحصار سبب الاكرام في المجيء، ويرجح أنه ذلك هو الظاهر من ترتيب الثاني على الأول، وأنه المتبادر إلى الذهن، واستصحاب الاصل، وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوي لانتفاء السبب، لا على الانتفاء مطلقاً، ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق.

والنوع الثاني قسمان:

أحدهما: ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط أو فقد، ولكنه مع فقده أولى، وذلك كالاثر عن عمر، فإنه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال، وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى، وإنما لم تدل على انتفاء الجواب لامرين: أحدهما: أن دلالتها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة، وفي هذا الاثر دلّ مفهوم الموافقة على عدم المعصية، لأنه إذا انتفت المعصية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى، وإذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة.

الثاني: أنه لما فقدت المناسبة انتفت العلية، فلم يجعل عدم الخوف علة عدم المعصية، فعلمنا أن عدم المعصية معلل بأمر آخر، وهو الحياء والمهابة والاجلال والاعظام، وذلك مستمر مع الخوف، فيكون عدم المعصية عند عدم الخوف مستنداً إلى ذلك السبب وحده، وعند الخوف مستنداً إليه فقط أو إليه وإلى الخوف معاً، وعلى ذلك تتخرج آية لقمان، لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفذ مع كثرة هذه الامور فلان لا تنفذ مع قلتها وعدم بعضها أولى، وكذا ﴿وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾^١

لأن عدم الاستجابة عند عدم السماع أولى، وكذا ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾^١ فإن التولى عند عدم الاسماع أولى، وكذا ﴿لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾^٢ فإن الامساك عند عدم ذلك أولى.

والثاني: أن يكون الجواب مقررًا على كل حال من غير تعرض لأولوية نحو ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾^٣ فهذا وأمثاله يعرف ثبوته بعله أخرى مستمرة على التقديرين، والمقصود في هذا القسم تحقيق ثبوت الثاني، وأما الامتناع في الاول فإنه وإن كان حاصلًا لكنه ليس المقصود.

وقد اتضح أن أفسد تفسير لـ«لو» قول من قال: حرف امتناع لامتناع، وأن العبارة الجيدة قول سيبويه رحمه الله: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقول ابن مالك: حرف يدل على انتفاء تال، ويلزم لثبوته ثبوت تاليه، ولكن قد يقال: إن في عبارة سيبويه إشكالًا ونقصًا. فأما الاشكال فإن اللام من قوله «لوقوع غيره» في الظاهر لام التعليل، وذلك فاسد، فإن عدم نفاذ الكلمات ليس معللاً بأن ما في الارض من شجرة أقلام وما بعده، بل بأن صفاته سبحانه لا نهاية لها، والامساك خشية الانفاق ليس معللاً بملكهم خزائن رحمة الله، بل بما طبعوا عليه من الشح، وكذا التولى وعدم الاستجابة ليس معللين بالسماع، بل بما هم عليه من العتو والضلال، وعدم معصية صهيبي ليست معللة بعدم الخوف بل بالمهابة، والجواب أن تقدر اللام للتوقيت، مثلها في ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ﴾^٤ أي أن الثاني يثبت عند ثبوت الأول . وأما النقص فلأنها لا تدل على أنها دالة على امتناع شرطها، والجواب أنه مفهوم من قوله «ما كان

١. الأنفال (٨) الآية ٢٣.

٢. الإسراء (١٧) الآية ١٠٠.

٣. الأنعام (٦) الآية ٢٨.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٨٦.

سيقع» فإنه دليل على أنه لم يقع . نعم في عبارة ابن مالك نقص، فإنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع في الماضي، فإذا قيل «لو حرف يقتضي في الماضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه» كان ذلك أجود العبارات.

تنبيهان

الأول . اشتهر بين الناس السؤال عن معنى الأثر المروى عن عمر رضي الله عنه، وقد وقع مثله في حديث رسول الله ﷺ وفي كلام الصديق رضي الله عنه، وقل من يتنبه لهما، فالأول قوله عليه الصلاة والسلام في بنت أبي سلمة: «إنها لو لم تكن ربيتي في حجري ما حلت لي، إنها لابنة أخي من الرضاعة» فإن حلها له عليه الصلاة والسلام منتف من جهتين: كونها ربيته في حجره، وكونها ابنة أخيه من الرضاعة، كما أن معصية صهيب منتفية من جهتي المخافة والاحلال. والثاني قوله رضي الله عنه لما طوّل في صلاة الصبح وقيل له كادت الشمس تطلع - : «لو طلعت ما وجدتنا غافلين» لأن الواقع «عدم غفلتهم» و«عدم طلوعها» وكل منهما يقتضي أنها لم تجدهم غافلين، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأنها إذا لم تطلع لم تجدهم البتة لا غافلين ولا ذاكرين.

الثاني . لهجت الطلبة بالسؤال عن قوله تعالى ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾^١ وتوجيهه أن الجملتين يتركب منهما قياس، وحينئذ فينتج: لو علم الله فيهم خيراً لتولّوا، وهذا مستحيل، والجواب من ثلاثة أوجه: إثنان يرجعان إلى نفي كونه قياساً وذلك بإثبات اختلاف الوسط، أحدهما: أن التقدير لاسمعهم إسماعاً نافعاً، ولو أسمعهم إسماعاً غير نافع لتولّوا، والثاني: أن يقدر ولو

أسمعهم على تقدير عدم علم الخير فيهم.

والثالث: بتقدير كونه قياساً متحد الوسط صحيح الانتاج، والتقدير: ولو علم الله

فيهم خيراً وقتاً ما لتولّوا بعد ذلك الوقت.

الثاني من أقسام لو: أن تكون حرف شرط في المستقبل، إلا أنها لا تجزم، كقوله:

ولو تلتقي أصدائنا بعد موتنا ومن دون رمسينا من الارض سبب

لظل صدى صوتي وإن كنت رمة لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

وقول توبة:

ولو أن ليلى الاخيلية سلمت على ودوني جندل وصفائح

لسلمت تسليم البشاشة، أوزقا إليها صدى من جانب القبر صائح

وقوله:

لا يلفك الراجيك إلا مظهراً خلق الكرام، ولو تكون عديماً

وقوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾^١، أي

وليخش الذين إن شارفوا وقاربوا أن يتركوا، وإنما أولنا الترك بمشارفة الترك لان

الخطاب للأوصياء، وإنما يتوجه إليهم قبل الترك، لأنهم بعده أموات، ومثله ﴿لَا

يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾^٢ أي حتى يشارفوا رؤيته ويقاربوها، لان

بعده ﴿فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^٣ وإذا رأوه ثم جاءهم لم يكن مجيئه لهم

بغته وهم لا يشعرون، ويحتمل أن تحمل الرؤية على حقيقتها، وذلك على أن يكونوا

يرونه فلا يظنونه عذاباً مثل ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِشْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾^٤

١. النساء (٤) الآية ٩.

٢. الشعراء (٢٦) الآية ٢٠١ و ٢٠٢.

٣. النساء (٤) الآية ٩.

٤. الطور (٥٢) الآية ٤٤.

أو يعتقدونه عذاباً، ولا يظنونه واقعاً بهم، وعليهما فيكون أخذه لهم بغتة بعد رؤيته، ومن ذلك ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ^١﴾ أي إذا قارب حضوره ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ^٢﴾ لان بلوغ الاجل انقضاء العدة، وإنما الامساك قبله.

وأنكر ابن الحاجب في نقده على «المقرب» مجيء لو للتعليق في المستقبل، قال: ولهذا لا تقول: «لو يقوم زيد فعمر و منطلق» كما تقول ذلك مع إن. وكذلك أنكره بدر الدين بن مالك، وزعم أن إنكار ذلك قول أكثر المحققين، قال: «وغاية ما في أدلة من أثبت ذلك أن ما جعل شرطاً للو مستقبل في نفسه، أو مقيد بمستقبل، وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لامتناع غيره، ولا يحوج إلى إخراج «لو» عما عهد فيها من المضى»، انتهى.

وفي كلامه نظر في مواضع:

أحدها: نقله عن أكثر المحققين، فإننا لا نعرف من كلامهم إنكار ذلك، بل كثير منهم ساكت عنه، وجماعة منهم من أثبتوه.

والثاني: أن قوله «وذلك لا ينافي...» إلى آخره مقتضاه أن الشرط يمتنع لامتناع الجواب، والذي قرره هو وغيره من مثبتي الامتناع فيهما أن الجواب هو الممتنع لامتناع الشرط، ولم نر أحداً صرح بخلاف ذلك إلا ابن الحاجب وابن الخباز.

فأما ابن الحاجب، فإنه قال في أماليه: ظاهر كلامهم أن الجواب امتنع لامتناع الشرط؛ لأنهم يذكرونها مع لولا فيقولون: لولا حرف امتناع لوجود، والممتنع مع لولا هو الثاني قطعاً، فكذا يكون قولهم في لو، وغير هذا القول أولى، لان انتفاء السبب لا

١. البقرة (٢) الآية ١٨٠.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٢١.

يدل على انتفاء مسببه، لجواز أن يكون ثم أسباب أخر . ويدل على هذا ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^١ فإنها مسوقة لنفي التعدد في الآلهة بامتناع الفساد، لا أن امتناع الفساد لامتناع الآلهة، لأنه خلاف المفهوم من سياق أمثال هذه الآية، ولأنه لا يلزم من انتفاء الآلهة انتفاء الفساد، ولجواز وقوع ذلك وإن لم يكن تعدد في الآلهة، لأن المراد بالفساد فساد نظام العالم عن حالته، وذلك جائز أن يفعله الاله الواحد سبحانه، انتهى.

وهذا الذي قاله خلاف المتبادر في مثل «لو جئتنني أكرمتك» وخلاف ما فسروا به عبارتهم، إلا بدر الدين بن مالك فإن المعنى انقلب عليه، لتصريحه أولاً بخلافه، وإلا ابن الخباز، فإنه من ابن الحاجب أخذ، وعلى كلامه اعتمد، وسيأتي البحث معه.

وقوله: المقصود نفي التعدد لانتفاء الفساد» مسلم، ولكن ذلك اعتراض على من قال: إن لو حرف امتناع لامتناع، وقد بيّنا فساده. فإن قال: إنه على تفسيري لا اعتراض عليهم.

قلنا: فما تصنع بـ «لو جئتنني لاكرمتك» و ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾^٢ فإن المراد نفي الاكرام والاسماع لانتفاء المجيء وعلم الخير فيهم، لا العكس. وأما ابن الخباز، فإنه قال في شرح الدرّة وقد تلا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾^٣: يقول النحويون: إن التقدير لم نشأ فلم نرفعه، والصواب لم نرفعه فلم نشأ، لأن نفي اللزوم يوجب نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب وجود اللزوم، فيلزم من وجود المشيئة وجود الرفع، ومن نفي الرفع نفي المشيئة، انتهى.

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

٢. الأنفال (٨) الآية ٢٣.

٣. الأعراف (٧) الآية ١٧٥.

والجواب أن الملزوم هنا مشيئة الرفع لا مطلق المشيئة، وهي مساوية للرفع، أي متى وجدت وجد، ومتى انتفت انتفى، وإذا كان اللازم والملزوم بهذه الحيثية لزم من نفي كل منهما انتفاء الآخر.

الاعتراض الثالث على كلام بدر الدين: أن ماقاله من التأويل ممكن في بعض المواضع دون بعض، فمما أمكن فيه قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا^١﴾ الآية، إذ لا استحيل أن يقال: لو شارفت فيما مضى أنك تخلف ذرية ضعافاً لخفت عليهم، لكنك لم تشارف ذلك فيما مضى، ومما لا يمكن ذلك فيه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^٢ ونحو ذلك.

وكون لو بمعنى «إن» قاله كثير من النحويين في نحو ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^٣ ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^٤، ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾^٥، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾^٦، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾^٧، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾^٨ ونحو «أعطوا السائل ولو جاء على فرس» وقوله:

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار
وأما نحو ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ﴾^٩، ﴿أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ﴾^{١٠} وقول كعب

١. النساء (٤) الآية ٩.

٢. يوسف (١٢) الآية ١٧.

٣. يوسف (١٢) الآية ١٧.

٤. الصف (٦١) الآية ٩؛ التوبة (٩) الآية ٣٣.

٥. المائدة (٢) الآية ٢٢٦.

٦. البقرة (٢) الآية ٢٢٦.

٧. البقرة (٢) الآية ٢٢٦.

٨. الأحزاب (٣٣) الآية ٥٢.

٩. الأنعام (٦) الآية ٢٧.

١٠. الأعراف (٧) الآية ٩٩.

رضي الله عنه:

«لقد أقوم مقاماً» لو يقوم به أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل
فمن القسم الأول، لا من هذا القسم، لأن المضارع في ذلك مراد به الماضي،
وتقرير ذلك أن تعلم أن خاصية «لو» فرض ما ليس بواقع واقعاً، ومن ثم انتفى
شرطها في الماضي والحال لما ثبت من كون متعلقها غير واقع، وخاصية «إن» تعليق
أمر بأمر مستقبل محتمل، ولا دلالة لها على حكم شرطها في الماضي والحال، فعلى
هذا قوله:

قوم إذا صاربوا شدّوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار
يتعين فيه معنى إن، لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، أما استقباله، فلان جوابه
محذوف دل عليه شدوا، وشدوا مستقبل، لانه جواب إذا، وأما احتماله، فظاهر،
ولا يمكن جعلها امتناعية، للاستقبال والاحتمال، ولان المقصود تحقق ثبوت الطهر
لامتناعه، وأما قوله:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا و من دون رمينا من الأرض سبب
وقوله:

ولو أنّ ليلي الأخيلية سلّمت عليّ ودونى جندل وصفائح
فيحتمل أن «لو» فيهما بمعنى «إن» على أن المراد مجرد الإخبار بوجود ذلك عند
وجود هذه الامور في المستقبل، ويحتمل أنها على بابها وأن المقصود فرض هذه
الامور واقعة والحكم عليها مع العلم بعدم وقوعها.
والحاصل أن الشرط متى كان مستقبلاً محتملاً، وليس المقصود فرضه الآن أو
فيما مضى، فهي بمعنى إن، ومتى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً، ولكن قصد فرضه
الآن أو فيما مضى، فهي الامتناعية.
والثالث: أن تكون حرفاً مصدرياً بمنزلة «أن» إلا أنها لا تنصب، وأكثر وقوع هذه

بعد وَدَّ أو یود، نحو: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ﴾^١، ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ﴾^٢ ومن وقوعها بدونهما قول قتيلة:

ما كان ضرك لو مننت، وربما
من الفتى وهو المغيظ المحنق
وقوله الاعشى:

وربما فات قوما جل أمرهم
من التأنى وكان الحزم لو عجلوا
وقول امرئ القيس:

تجاوزت أحراسا عليها ومعشرا
على حراسا لو يسرون مقتلي
وأكثرهم لم يثبت ورود لو مصدرية، والذي أثبتته الفراء وأبو علي وأبو البقاء والتبريزي وابن مالك.

ويقول المانعون في نحو ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^٣: إنها شرطية، وإن مفعول يؤيد وجواب لو محذوفان، والتقدير: يودّ أحدهم التعمير لو يعمر ألف سنة لسره ذلك، ولا خفاء بما في ذلك من التكلف.

ويشهد للمثبتين قراءة بعضهم ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾^٤ بحذف النون، فعطف يدهنوا بالنصب على تدهن لما كان معناه أن تدهن.

ويشكل عليهم دخولها على أنّ في نحو ﴿وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾^٥.

وجوابه أن لو إنما دخلت على فعل محذوف مقدر بعد لو تقديره تودّ لو ثبت أن بينها.

١. القلم (٦٨) الآية ٩.

٢. البقرة (٢) الآية ٩٦.

٣. البقرة (٢) الآية ٩٦.

٤. القلم (٦٨) الآية ٩.

٥. آل عمران (٣) الآية ٣٠.

وأورد ابن مالك السؤال في ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾^١ وأجاب بما ذكرنا، وبأن هذا من باب تأكيد اللفظ بمرادفه نحو ﴿فَجَاجَا سُبُلًا﴾^٢ والسؤال في الآية مدفوع من أصله، لأن لو فيها ليست مصدرية، وفي الجواب الثاني نظر، لأن تأكيد الموصول قبل مجيء صلتها شاذ كقراءة زيد بن علي ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^٣ بفتح الميم.

والرابع: أن تكون للتمني نحو «لو تأتيني فتحدّثني» قيل: ومنه ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾^٤ أي فليت لنا كرة، ولهذا نصب ﴿فَنَكُونُ﴾ في جوابها كما انتصب ﴿فَأَفُوزَ﴾ في جواب ليت في ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ﴾^٥ ولا دليل في هذا، لجواز أن يكون النصب في أفوز ﴿فَنَكُونُ﴾ مثله في ﴿إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾^٦ وقول ميسون:

ولبس عباءة وتقر عيني أحب إليّ من لبس الشفوف
واختلف في «لو» هذه، فقال ابن الضائع وابن هشام: هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب ليت، وقال بعضهم: هي لو الشرطية أشربت معنى التمني، بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين: جواب منصوب بعد الفاء، وجواب باللام كقوله:

فلو نبش المقابر عن كليب فيخبر بالذنائب أي زير
بيوم الشعثمين تقر عينا وكيف لقاء من تحت القبور؟
وقال ابن مالك: هي لو المصدرية أغنت عن فعل التمني، وذلك أنه أورد قول

١. الشعراء (٢٦) الآية ١٠٢.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٣١.

٣. البقرة (٢) الآية ٢١.

٤. الشعراء (٢٦) الآية ١٠٢.

٥. النساء (٤) الآية ٧٢.

٦. الشورى (٤٢) الآية ٥١.

الزمخشري «وقد تجيء لو في معنى التمني في نحو لو تأتيني فتحدثني» فقال: إن أراد أن الأصل «ورددت لو تأتيني فتحدثني» فحذف فعل التمني لدلالة لو عليه فأشبهت ليت في الاشعار بمعنى التمني فكان لها جواب كجوابها فصحيح، أو أنها حرف وضع للتمني كلياً فممنوع، لاستلزامه منع الجمع بينها وبين فعل التمني كما لا يجمع بينه وبين ليت، انتهى.

والخامس: أن تكون للعرض نحو «لو تنزل عندنا فتصيب خيراً» ذكره في التسهيل.

وذكر ابن هشام اللخمي وغيره لها معنى آخر، وهو القليل نحو «تصدقوا ولو بظلف محرق» وقوله تعالى ﴿وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾^١ وفيه نظر.

وهنا مسائل:

إحداها: أن «لو» خاصة بالفعل، وقد يليها اسم مرفوع معمول لمحذوف يفسره ما بعده، أو اسم منصوب كذلك، أو خبر لكان محذوفة، أو اسم هو في الظاهر مبتدأ وما بعده خبر.

فالأول كقولهم «لو ذات سوار لطمتني» وقول عمر رضي الله عنه «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة»، وقوله:

لو غيركم علق الزبير بحبله أدى الجوار إلى بنى العوام

والثاني: نحو «لو زيدا رأيت أكرمه».

والثالث: نحو «التمس ولو خاتماً من حديد» واضرب ولو زيداً، وألا ماء ولو بارداً،
وقوله:

لا يأمن الدهر ذو بغى ولو ملكاً جنوده ضاق عنها السهل والجبل
واختلف في ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ﴾^١ فقيل: من الأول، والأصل: لو تملكون تملكون،
فحذف الفعل الأول فانفصل الضمير، وقيل: من الثالث، أي لو كنتم تملكون، وردّ بأن
المعهود بعد لو حذف كان ومرفوعها معا، فقيل: الأصل لو كنتم أنتم تملكون فحذفاً،
وفيه نظر، للجمع بين الحذف والتوكيد.

والرابع: نحو قوله:

لو بغير الماء حلقي شرق كنت كالغصان بالماء اعتصاري
وقوله:

لو في طهية أحلام لما عرضوا دون الذي أنا أرميه ويرميني
واختلف فيه؛ فقيل: محمول على ظاهره وإن الجملة الاسمية وليتها شذوذاً كما
قيل في قوله:

ونبئت ليلي أرسلت بشفاعة إلى فهلا نفس ليلي شفيها
قال الفارسي: هو من النوع الأول، والأصل لو شرق حلقي هو شرق، فحذف الفعل
أولاً والمبتدأ آخراً، وقال المتنبي:

ولو قلم ألقيت في شق رأسه من السقم ما غيرت من خط كاتب
فقيل: لحن، لأنه لا يمكن أن يقدر ولو ألقى قلم، وأقول: روى بنصب قلم ورفع،
وهما صحيحان، والنصب أوجه بتقدير ولو لابتست قلماً، كما يقدر في نحو «زيداً
حبست عليه» والرفع بتقدير فعل دل عليه المعنى، أي ولو حصل قلم، أي ولو لوبس
قلم، كما قالوا في قوله:

إذا ابن أبي موسى بلالا بلغته فقام بفأس بين وصليك جازر

فیمن رفع ابناً: إن التقدير إذا بلغ، وعلى الرفع فيكون أُلقيت صفة لقلم، ومن الأولى تعليلية على كل حال متعلقة بالقيت، لا بغيرت، لوقوعه في حيز ما النافية، وقد تعلق بغيرت، لان مثل ذلك يجوز في الشعر كقوله: ونحن عن فضلك ما استغنيا.

المسألة الثانية: تقع «أن» بعدها كثيراً نحو ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾^١، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا﴾^٢، ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾^٣، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾^٤ وقوله:

ولو أن ما أسعى لادنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

وموضعها عند الجميع رفع، فقال سيبويه: بالابتداء ولا تحتاج إلى خبر، لاشتغال صلتها على المسند والمسند إليه، واختصت من بين سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد لو، كما اختصت غدوة بالنصب بعد لدن، والحين بالنصب بعد لات، وقيل: على الابتداء والخبر محذوف، ثم قيل: يقدر مقدماً، أي ولو ثابت إيمانهم، على حد ﴿وَأَيُّهُمْ أَتَا حَمَلْنَا﴾^٥ وقال ابن عصفور: بل يقدر هاهنا مؤخراً، ويشهد له أنه يأتي مؤخراً بعد أما كقوله:

عندي اصطبار، وأما أننى جزع يوم النوى فلوجد كاد يبريني

وذلك لأن لعل لا تقع هنا، فلا تشتبه أن المؤكدة إذا قدمت بالتى بمعنى لعل، فالأولى حينئذ أن يقدر مؤخراً على الاصل، أي ولو إيمانهم ثابت.

وذهب المبرد والزجاج والكوفيون إلى أنه على الفاعلية، والفعل مقدر بعدها، أي ولو ثبت أنهم آمنوا، ورجح بأن فيه إبقاء لو على الاختصاص بالفعل.

١. البقرة (٢) الآية ١٠٣.

٢. الحجرات (٤٩) الآية ٥.

٣. النساء (٤) الآية ٦٥.

٤. النساء (٤) الآية ٦٥.

٥. يس (٣٦) الآية ٤١.

قال الزمخشري: ويجب كون خبر أن فعلاً ليكون عوضاً من الفعل المحذوف،
ورده ابن الحاجب وغيره بقوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾^١ وقالوا:
إنما ذاك في الخبر المشتق لا الجامد كالذي في الآية وفي قوله:

ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر تنبو الحوادث عنه وهو ملموم
وقوله:

ولو أنها عصفورة لحسبتها مسومة تدعو عبيداً وأزناً
و رد ابن مالك قول هؤلاء بأنه قد جاء اسماً مشتقاً كقوله:
لو أن حيا مدرك الفلاح أدركه ملاعب الرماح
وقد وجدت آية في التنزيل وقع فيها الخبر اسماً مشتقاً، ولم يتنبه لها
الزمخشري، كما لم يتنبه لآية لقمان، ولا ابن الحاجب وإلا لما منع من ذلك، ولا ابن
مالك وإلا لما استدل بالشعر، وهي قوله تعالى: ﴿يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ﴾^٢
ووجدت آية الخبر فيها ظرف لغو وهي ﴿لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾^٣.
المسألة الثالثة: لغلبة دخول «لو» على الماضي لم تجزم، ولو أريد بها معنى إن
الشرطية، وزعم بعضهم أن الجزم بها مطرد على لغة، وأجازه جماعة في الشعر منهم
ابن الشجري، كقوله:

لو يشأ طار به ذو ميعة لا حق الأطال نهد ذو خصل
وقوله:

تامت فؤادك لو يحزنك ما صنعت إحدى نساء بنى ذهل بن شيبانا
وقد خرج هذا على أن ضمة الاعراب سكنت تخفيفاً كقراءة أبي عمرو

١. لقمان (٣١) الآية ٢٧.

٢. الأحزاب (٣٣) الآية ٢٠.

٣. الصافات (٣٧) الآية ١٦٨.

﴿وَيَنْصُرْكُمْ﴾^١ و ﴿يُشْعِرْكُمْ﴾^٢ و ﴿يَأْمُرْكُمْ﴾^٣ والأول على لغة من يقول شا يشا بألف، ثم أبدلت همزة ساكنة، كما قيل العالم والخاتم، وهو توجيه قراءة ابن ذكوان ﴿مِنْسَأْتُهُ﴾ بهمزة ساكنة، فإن الأصل ﴿مِنْسَأْتُهُ﴾^٤ بهمزة مفتوحة مفعلة من «نساء» إذا آخره، ثم أبدلت الهمزة ألفا ثم الألف همزة ساكنة.

المسألة الرابعة: جواب لو إما مضارع منفي بلم نحو «لو لم يخف الله لم يعصه» أو ماض مثبت، أو منفي بما، والغالب على المثبت دخول اللام عليه نحو ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا﴾^٥ ومن تجرده منها ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا﴾^٦ والغالب على المنفي تجرده منها نحو ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾^٧ ومن اقترانه بها قوله:

ولو نعطي الخيار لما افترقنا ولكن لا خيار مع الليالي

ونظيره في الشذوذ اقتران جواب القسم المنفي بما بها كقوله:

أما والذي لو شاء لم يخلق النوى لئن غبت عن عيني لما غبت عن قلبي

وقد ورد جواب «لو» الماضي مقروناً بقد وهو غريب كقول جرير:

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة تدع الحوائم لا يجدن غليلا

ونظيره في الشذوذ اقتران جواب لو لا بها كقول جرير أيضاً:

لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي

قيل: وقد يكون جواب لو جملة اسمية مقرونة باللام أو بالفاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ

١. الملك (٦٧) الآية ٢٠.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٠٩.

٣. البقرة (٢) الآية ١٦٩.

٤. سبأ (٣٤) الآية ١٤.

٥. الواقعة (٥٦) الآية ٦٥.

٦. الواقعة (٥٦) الآية ٧٠.

٧. الأنعام (٦) الآية ١١٢.

أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقُوا لِمَثُوبَةٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ ﴿١﴾ وقيل: هي جواب لقسم مقدر، وقول الشاعر:

فالت سلامة: لم يكن لك عادة أن تترك الاعداء حتى تعذرا
لو كان قتل يا سلام فراحة لكن فررت مخافة أن أوسرا

لو

حرف است و بر پنج وجه آمده است:

١. لو شرطیه؛ مثل: «لو جاءني اكرمته» و مراد از شرط عقد رابطه بین دو جمله است که اصطلاحاً شرط و جزا گفته می شود. لو شرطیه سه امر را افاده می دهد:

الف) معنی شرطیه که گفته شد.

ب) تقييد شرط به زمان گذشته و با آن قيد «لو» از «ان» جدا می شود چون ان شرطیه برای آینده است و لذا نحويون گفته اند: شرطی که به واسطه ان به دست می آید سابق است بر شرطی که به واسطه لو به دست می آید عكس آنچه مبتدئون یعنی طلاب مبتدی تصور می کنند. توضیح مطلب در جمله «ان جئتني غداً اكرمتك» اگر مخاطب از شرط تخلف کند گفته می شود «لو جئتني لا اكرمتك» چون مصداق لو شرطیه بعد از تخلف كردن از ان شرطیه است بنا بر این شرط به ان، سابق بر شرط به لو است.

ج) لو افاده می دهد امتناع شرط را و در این اختلاف است و همچنین در کیفیت امتناع سه قول است:

اول: دلالت بر امتناع ندارد. این قول شلوبین است. او عقیده دارد که لونه بر امتناع شرط دلالت دارد و نه بر امتناع جواب شرط، بلکه فقط دلالت دارد که جمله شرط و جزا در زمان گذشته بر هم دیگر تعلیق شده اند همان طوری که ان بر همین معنا در زمان آینده دلالت می کند. نحويون اجماع کرده اند که ان بر ثبوت و امتناع دلالت ندارد

و ابن هشام حضراوی هم از همین قول پیروی کرده است، ولی این قول مثل انکار ضروریات است، زیرا فهم معنای امتناع از کلمه لو مثل امر بدیهی می‌باشد و هر کس جمله «لو فعل» را می‌شنود، عدم وقوع فعل را می‌فهمد، بدون این که تردیدی در آن وجود داشته باشد. لذا صحیح است که در هر موضعی که لو استعمال شود حرف استدراک می‌آید که داخل در فعل شرط باشد که آن فعل شرط، لفظاً یا معنأً منفی باشد؛ مثل «لو جائنی اگر مته لکنه لم یجئ» در این جمله «لکنه» حرف استدراک است و معنأً شرط منفی است، چون با حرف لو آمده است و قول امرئ القیس:

ولو أن ما أسعى لادنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالى

اگر سعی می‌کردم برای زندگانی پایین‌تر کفایت کرده بود مرا اندکی از مال دنیا و طلب نکرده بودم خیلی از مال را، اما سعی می‌کنم برای نیل به بزرگواری و شرافتی که پایه دار و اصالت داشته باشد، در حالی که دریافته‌اند بزرگواری ثابت را مثل اقزان من.
«المؤئل» به معنای اصالت است.

شاهد در لو شرطیه است که مفید امتناع است. لذا بعدش حرف استدراک (وکلنما) آمده است، و قول زهیر بن ابی سلمی:

فلو كان حمد يخلد الناس لم تمت ولكن حمد الناس ليس بمخلد

اگر مردم را حمد و ستایش جاویدان می‌داشت هر آینه گرفتار مرگ نمی‌شدی، ولی ستایش باعث مخلد بودن مردم نیست.

شاهد در «فلو كان» است که معنأً نفی است و لذا حرف استدراک (ولكن حمد الناس) بعدش آمده است.

در آیه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ بعد از فعل شرط ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾، لکن حرف استدارك آمده است که معنأً نفی است، تقدیر: «لم

نشأ ذلك محق عليهم...» ومثل همین آیه است، آیه: ﴿وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَلْتُمْ وَتَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَئِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ﴾ و چون فعل شرط و «لو اریکهم» منفی است تقدیر این است: «و لکن لم یریکهم» و شعر حماسی شاعر دیگر:

لو كنت من مازن لم تستبسح إلی

بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

لكن قومي وإن كانوا ذوی عدد

لیسوا من الشرف فی شیء وإن هانا

معنا و ترکیب شعر در حرف اذن گذشت و در این جا شاهد در لکن است که حرف استدراک بوده و بعد از لو شرطیه آمده است، تقدیر: «لکننی لست من مازن بل من قوم لیسوا فی شیء من الشرف فی شیء» است که وقوع فعل شرط بعد از حرف استدراک دلیل بر امتناع است که لو بر آن دلالت می کند. پس جمله شرطیه در لوبه منزله جمله ای است که صریحاً نفی شده باشد؛ مثل آیه: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَئِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ و آیه: ﴿قَلَمَ تَقْتُلُوهُمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ و ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ در این سه آیه فعلی که با حرف نفی صراحتهً منفی گردیده لکن (حرف استدراک) بعدش واقع شده است، همان طوری که بعد از لو حرف استدراک آمده بود.

۲. لو امتناع در شرط و جزا را با هم افاده می دهد. همین قول بر لسان نحویون جاری است و جماعتی از آنها تصریح بدان کرده اند، اما این قول صحیح نیست، چون موارد زیادی این چنین نیست؛ مثل آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ و آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ و قول عمر که در باره صهیب گفته: «نعم العبد صهیب، لو لم یخف الله لم یعصه». بیان نقض این موارد در آیه اول باید مراد انتفای ایمان باشد به سبب انتفای نزول ملائکه، در حالی که مراد عدم ایمان کفار است و لو این که «تنزیل ملائکه»، «تکلیم موتی» و «حشر کل شیء» وجود داشته باشد. توضیح این که اگر لو دلالت بر انتفای جواب کند ﴿مَا كَانُوا﴾ قهراً نقیض آن

(کانوا) ثابت می‌شود و نقیض جمله شرط ﴿نَزَّلْنَاهُ﴾ نفی آن است ﴿مَا نَزَّلْنَاهُ﴾. پس کفار باید با عدم نزول ملائکه و عدم تکلیم موتی و عدم حشر کل شیء ایمان آنها ثابت شود، در حالی که این طور نیست.

اما آیه دوم: ﴿مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ جمله منفی‌ای است که اگر ممتنع باشد ثبوت آن (نفذت) لازم می‌آید و تقدیر: «و لو انّ ما فی الارض من شجرة نفذت کلمات الله» می‌شود و حتماً این معنا از آیه اراده نشده است. اما جمله‌ای که عمر گفته است ثبوت معصیت بر تقدیر خوف از خداوند لازم می‌آید در حالی که مراد از جمله‌های ذکر شده عکس آن چیزی است که بیان شد. پس قول دوم (لو بر انتفای شرط و جزاء دلالت داشته باشد) صحیح نیست.

۳. لو انتفای شرط را به تنهایی افاده می‌دهد و نیست به جزا دلالتی بر انتفا و عدم انتفا ندارد، مگر در مواردی که شرط و جزا در عموم با هم مساوی باشند، یعنی همیشه با هم محقق شوند؛ مثل: «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» در این صورت اگر شرط با لو ممتنع باشد جزا هم ممتنع خواهد بود، به جهت این که لازم و ملزوم هم دیگر هستند و از انتفای سبب مساوی انتفای مسبب لازم می‌آید و در این مثال «طلوع شمس» سبب است برای نهار که هر دو مساوی هستند، ولی اگر مسبب اعم باشد؛ مثل: «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» در این مثال سبب (ضوء) اعم از مسبب (طلوع شمس) است، زیرا امکان دارد ضوء از ناحیه غیر شمس باشد، در این صورت از انتفای سبب انتفای مسبب به طور کلی، لازم نمی‌آید. بلکه به مقداری که مساوی با شرط باشد، یعنی همان ضوئی که از طلوع شمس لازم می‌آید و این قول محققان علم نحو است.

شایان ذکر است که مصنف قول اول را به عنوان انکار ضروریات دانست، ولی گفته می‌شود که همان قول مطابق با تحقیق است، زیرا این مطلب از انتفای شرط در

زمان گذشته استفاده می شود، زیرا تعلیق بین دو جمله علت وجود آنها است و چون این تعلیق باید در زمان گذشته واقع می شد تا این که بر اثر آن، هر دو جمله محقق می گردید و فرض این است که آن زمان منقضی شده است. پس به سبب لواز عدم وقوع تعلیق خبر داده می شود و لازمه این، اخبار از عدم وقوع جمله شرط می باشد و در صورت تساوی بین شرط و جزا اخبار از عدم وقوع جزا هم خواهد بود. بنابراین لو فقط بر عدم وقوع تعلیق در زمان گذشته دلالت دارد و لازمه این اخبار انتفای شرط است پس به طور کلی لو بر سه امر دلالت می کند:

عقد سبب و مسبب بین دو جمله شرط و جزاء، بودن این دو جمله در زمان گذشته و امتناع سبب که همان جمله شرط باشد.

این که ارتباط مناسب وجود داشته باشد بر سه قسم است:

اول: از ناحیه شرع یا عقل شرط سبب باشد و جزا مسبب و سببیت منحصر در شرط باشد. مراد از «ثانی» جمله جزاست و مراد از «اول» جمله شرط است؛ مثل آیه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾ در این جمله شرط ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾ سبب است و جزا ﴿لَرَفَعْنَاهُ﴾ مسبب و جمله جزا منحصر در جمله شرط است؛ یعنی رفع آن منحصر به مشیت الهی است؛ مثل «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً». در این قسم قطعاً از امتناع شرط امتناع جزا لازم می آید و جمله «لو كانت الشمس طالعة...» مثال برای سببیت عقلی است.

دوم: از ناحیه شرع و عقل بین دو جمله شرط و جزا انحصار سببیت نباشد؛ مثل «لو نام لانتقض وضوؤه». در این مثال شرط (خواب) سبب برای نقض وضو است، ولی مسبب منحصر به «نوم» نیست بلکه چیزهای دیگر هم سبب نقض وضو می باشد. در این قسم، نفی شرط دلیل بر نفی مشروط نیست؛ همان طور که قبلاً نیز گفته شد: مثال عقلی: «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً».

سوم: آن جایی که از ناحیه ظاهر عرفی انحصار سببیت ثابت شود، مانند: «لو جاءني لأكرمه» در این مثال عقل سببیت اکرام را در «مجیء» جایز می‌شمارد و این انحصار را ترجیح می‌دهد چون جمله جزا مترتب بر جمله شرط است، لذا به ذهن مخاطب هم همین معنا تبادر می‌کند. عبارت «استصحاب الاصل...»، یعنی حکم سابق تا هنگامی که یقین به ارتفاعش نشود بر حال خود باقی است. مراد از اصل این است که سبب دیگری برای اکرام پیدا نشده و فقط مجیء سبب آن است. در این قسم، عقل دلالت می‌کند بر انتفای مسبب که سبب آن منتفی شده باشد، در صورتی که سبب و مسبب با هم مساوی باشند، نه به طور مطلق. عرف در این گونه استعمال، حکم می‌کند که نفی سبب نفی مسبب هم می‌باشد.

اما نوع دوم که بین جمله شرط و جزا ارتباط مناسب وجود نداشته باشد نیز، بر دو قسم است:

الف) از جمله شرط و جزا تقریر و اثبات اراده شود، چه آن که شرط موجود باشد یا نباشد و در صورت دوم وجود شرط تقریر جزاء بهتر خواهد بود؛ مثلاً: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه» (که از عمر رسیده) بین جمله شرط «لو لم يخف الله» و جمله جزا «لم يعصه» ارتباط مناسب وجود ندارد و در هر حالی برای تقریر جزا عدم عصیان صهیب آورده شده است، ولی در حال انتفای شرط (وجود خوف) بیشتر دلالت بر تقریر دارد و در این قسم لو بر انتفای جواب به دو جهت دلالت نمی‌کند:

جهت اول: دلالت لو بر انتفای جواب از باب مفهوم مخالف است و آن هم در جایی است که بین شرط و جزا انحصار سببیت باشد و در این جا بین شرط و جزا سببیت نیست.

توضیح مطلب در باره مفهوم مخالف و موافق این که در جمله: «ان جائك زيد فاكرمه» دو دلالت وجود دارد:

- دلالت منظوقی که از ظاهر الفاظ به دست می آید.

- دلالت مفهوم مخالف که عبارت از انتقای جزاء در وقت انتقای شرط باشد.

مفهوم موافق در مثال ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ بهتر روشن می شود، چون در آیه منظور عدم ظلم به پدر و مادر است و هنگامی که نهی از گفتن «اف» به پدر و مادر شد، پس نهی از ظلم بالاتر است ای: «ولا تضربهما» و منظور از مفهوم در این جا، مفهوم موافق است، زیرا وقتی صهیب از خدا نترسد معصیت انجام نمی دهد پس اگر بترسد به طریق اولی معصیت را ترک می کند. البته اگر موردی باشد که هر یک از مفهوم موافق و مخالف با هم تعارض نمایند مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف خواهد بود، مثل جمله مذکور که مفهوم موافق بر مفهوم مخالف مقدم شده است و مفهوم مخالف از آیه مراد نیست.

جهت دوم: که در میان شرط جزا مناسبتی نیست و علیت بین آن دو موجود نمی باشد، یعنی «عدم الخوف» علت برای «عدم معصیت» نیست. پس می فهمیم که علت «عدم معصیت» چیز دیگری است که مهابت و اجلال پروردگار باشد و این علت با وجود خوف هم مستمر بوده و هنگام خوف هم مستند به آن دو امر خواهد بود، چه به تنهایی یا با وجود خوف. به هر حال انتقای شرط دلالت بر انتقای جزاء ندارد، چون بین آن دو علیت موجود نیست و آیه ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾ همین طور است، زیرا عقل حکم می کند زمانی که کلمات خداوند با کثرت این امور که دریاها به جای مرکب و درختان به جای قلم باشد تمامی ندارد، با قلت آن وسائل به طریق اولی تمامی نخواهد داشت و نیز آیه ﴿وَلَوْ سَمِعُوا مَا أَسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾؛ اگر بشنود اجابت نمی کند پس در صورت نشنیدن به طریق اولی اجابت نمی کند. هم چنین ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ چون آنها با شنیدن پشت می کند پس با عدم شنیدن به طریق اولی پشت خواهند کرد و نیز آیه: ﴿لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ﴾ اگر خزائن رحمت خدا را مالک باشید در بخشش امساک می کنید پس اگر مالک نباشید، حتماً

امساک می‌کند.

ب) جواب شرط در لو ثابت باشد، (چه این که شرط منفی باشد یا نباشد)، بدون این که اولویتی داشته باشد؛ مانند آیه: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ کفاری که آرزوی برگشت به دنیا را داشتند اگر به دنیا برمی‌گشتند باز هم به سوی منهیات می‌رفتند.

در این جا علت جزا چیز دیگری غیر از شرط است، لذا بنابر تقدیر انتفای شرط و عدم انتفایش، جزا بر حال خود باقی است و مقصود اصلی اثبات جزا می‌باشد. اما انتفا شرط، گرچه امری حاصل است، ولی مقصود نیست.

با این تفصیل که در باره لو گفته شد دانسته می‌شود که فاسدترین عبارت در تعریف لو جمله‌ای است که گفته‌اند: «انه حرف امتناع لامتناع»؛ لو برای امتناع جزا است، به دلیل امتناع شرط، زیرا بنابر این تعریف، لازم می‌آید که جواب شرط در لو در تمام مواضع ممتنع باشد، در حالی که این طور نیست. پس عبارت بی اشکال در تعریف لو آن است که سیبویه گفته است: «حرف لما كان يقع لوقوع غيره»؛ لو حرفی است برای جمله شرط و جزایی که در سابق انتظار وقوع جزا در وقت وقوع شرط بوده است. جمله «سقیع» به معنای «كان يتوقع وقوعه» می‌باشد، ولی ابن مالک در شرح کافی گفته: «حرف يدل على امتناع تال يلزم لثبوت ثبوت تاليه»؛ لو حرفی است که بر امتناع جمله بعدش دلالت می‌کند که اگر ثابت بود جمله بعدی هم ثابت می‌ماند. گاهی گفته می‌شود که در عبارت سیبویه اشکال و نقضی وجود دارد، اما اشکال این است که ظاهراً لام در «لوقوع غيره» تعلیل است و در این صورت تعریف فاسد می‌شود، زیرا در سوره لقمان جمله جزا ﴿مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ باید به مقتضای لام لوقوع غيره معلول شرط باشد، در حالی که این طور نیست بلکه معلول بی‌نهایت بودن صفات خدا است. هم چنین در آیه ﴿لَوْ أَنَّمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ...﴾ لازم می‌آید که

«لا مسکتکم...» جواب شرط باشد، در حالی که معلول صفت «بخل» است. نیز در آیه: ﴿وَلَوْ أَسْمَعْتُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ علت پشت کردن، شرط نیست و در آیه: ﴿وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا﴾ جزا معلول شرط نمی باشد و در جمله ای که از عمر رسیده است «لولم تخف الله لم تعصه» لازم می آید که عدم عصیان، معلول عدم خوف باشد، در حالی که معلول، مهابت و اجلال الهی است.

جواب این است که لام در «لوقوعه» برای علت نیست بلکه مفید معنای توقیت است؛ مثل ﴿لَا يُجْلِيهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ معنای توقیت این است که جمله جزا در وقت جمله شرط محقق می گردد، همان طوری که لام در آیه مذکور همین معنا را افاده می دهد. خلاصه این که لام به معنای عند هست و اما نقضی که بر کلام سیبویه وارد است این که تعریف او دلالت ندارد بر این که لو بر امتناع شرط دلالت دارد، در صورتی که این خصوصیت بالاجماع برای لو ثابت است. جوابش این است: جمله «کان سیقع» که در تعریف آمده، بر امتناع شرط دلالت دارد، زیرا از عبارت به دست می آید که ان شرط واقع نشده و وقوعش در سابق متوقع بوده است. پس تعریف سیبویه عاری از اشکال است. بهتر بودن این تعریف به دلیل این است که به امتناع جزا اشاره نشده است. و همچنین بر تعریف ابن مالک هم نقض وارد است، زیرا از تعریف او استفاده نمی شود که لو اقتضای امتناع شرط را در زمان گذشته دارد و اگر گفته بود: لو حرفی است که اقتضا دارد امتناع شرط را در گذشته... و مستلزم جواب خود هست، بهترین عبارت بود.

دو تنبیه

تنبیه اول: سؤال از ترکیب جمله ای که از عمر در باره صهیب نقل شده در میان مردم مشهور است و مثل آن در حدیث پیامبر هم آمده و کلام ابوبکر هم نقل شده

است و در عین حال کسانی که توجه به ترکیب و معنای این دو جمله مأثوره داشته باشند کم هستند، اما حدیث پیامبر در باره زینب بنت عبدالله بن ابی سلمه است که فرموده: «إِنهَا لَوَ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حَجْرِي مَا حَلَّتْ لِي، إِنهَا لَابْنَةُ أُخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ»؛ اگر زینب ربیبه من نبود باز هم بر من حلال نمی‌شد برای این که دختر برادر رضایی من است.

از حدیث استفاده می‌شود که حلیت زینب برای آن حضرت از دو جهت منتفی بوده: ربیبه بودن و دختر برادر رضایی بودنش، چنان که در کلام عمر معصیت صهیب از دو جهت منتفی است. خوف الهی و مهابت و اجلال خداوند. اما گفته ابوبکر در هنگامی بود که صلوات صبح را طولانی کرده بود و به او گفته شد: نزدیک است خورشید طلوع کند! در جواب گفت: «لَوْ طَلَعَتْ مَا وَجَدْتَنَا غَافِلِينَ»؛ اگر خورشید طلوع کند ما را از غافلان نمی‌یابی، چون مشغول نماز خواندن بودیم. پس اگر طلوع نکند به طریق اولی از آنها نیستیم. منظور از کلام، تقریر جواب شرط است، گر چه شرط هم منتفی است. توضیح آن چه واقع شده دو چیز است: عدم غفلت و عدم طلوع شمس. هر یک می‌تواند سبب برای جزا باشد، یعنی آنها از غافلان نمی‌باشند، اما اول که روشن است، چون عدم غفلت آنها را از ذاکران می‌کند و اما دوم، عدم طلوع شمس آنها را نه از غافلان و نه از ذاکران قرار می‌دهد.

تنبیه دوم: آیه: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾

سؤال برانگیز است. لذا طلاب اصرار بر سؤال از معنای آن دارند.

توضیح سؤال: آن چه آیه در بر دارد قیاسی است مرکب از دو قضیه، اول کبرای

قیاس ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ و قضیه دوم صغرای قیاسی ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ و حد وسط که در هر دو قضیه تکرار شده است ﴿لَأَسْمَعَهُمْ﴾ و بعد حذف نتیجه ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ و این محال است، زیرا اگر علم خدا به خیر تعلق

گرفته باشد نباید آنها پشت نمایند، چون پشت کردن برای آنها شر است، نه خیر اما جواب سه وجه دارد:

۱. تقدیر در حد وسط کبرا «لأسمعهم إسماعاً نافعاً» می باشد و در صغرا «لأسمعهم إسماعاً غیر نافع لتولوا» و در این صورت حد وسط در مقدمه اول غیر از حد وسط در مقدمه دوم است و قاعده در حد وسط این است که در کبرا و صغرا واحد باشد.

۲. تقدیر در مقدمه دوم: «ولو أسمعهم على تقدير عدم الخیر فيهم لتولوا» و در این وجه فقط در صغرا جمله تقدیر گرفته شده است، به خلاف وجه اول که در صغرا و کبرا چیزی را تقدیر گرفتند. براساس این دو وجه، آیه از تشکیل قیاس خارج می شود.

۳. مراد از «ولو علم الله خيراً» «وقتاً ما لأسمعهم» است و مراد از مقدمه دوم «وأسمعهم لتولوا بعد ذلك الوقت» است و این وجه آیه را از تشکیل قیاس خارج نمی کند. نتیجه: «ولو علم الله فيهم خيراً وقتاً ما لتولوا بعد ذلك» پس جمله «لتولوا» متعلق به ظرف زمانی است که عبارت از بعد «ذلك» باشد، ای: «يعدلوا أسمعهم فيه.»

(ب) لو حرف شرط در مستقبل باشد و در این صورت مانند سایر حروف شرط است، جز این که فعل مضارع را مجزوم نمی کند مثل قول شاعر:

ولو تلتقي أصدائنا بعد موتنا ومن دون رمسينا من الأرض سبب

لظل صدی صوتي وإن كنت رمة لصوت صدی لیلی یهش ویطرب

اگر به هم رسند صداهای من و لیلی بعد از مرگ در حالی که قبر ما بیابانی باشد هر آینه صدای صوت من به خاطر صدای لیلی خوش وقت و با طرب و اگر چه استخوان ها پوسیده باشد.

«أصداء» جمع صدا به معنای انعکاس صوت «الرمس» بر وزن فلس به معنای «قبر»، «السبب» بر وزن جعفر به معنای بیابان، «الرمه» به معنای استخوان پوسیده، «یهش» فعل مضارع بر وزن «یمد» مأخوذ از هش به معنای استراحت است.

شاهد در لو است که حرف شرط، برای مستقبل بر فعل مضارع داخل شده است و

قول شاعر:

ولو أن ليلي الأخيلية سلّمت عليّ ودوني جندل وصفائح
لسلّمت تسليم البشاشة، أوزقا إليها صدی من جانب القبر صائح

اگر لیلی منسوب به طایفه اخیال بر من سلام کند در حالتی که نزد من باشد سنگ بزرگ و نازک که بر قبرش گذاشته می‌شود هر آینه جواب سلام او را می‌گویم نوع سلام کردن مرد شایسته را یا این که صیحه زند به سوی او لیلی که مرغ صدا زننده از جانب قبر من بیرون آید. در این شعر هم لو برای شرط استقبال آمده است، نظر به این که شاعر زمان مرگ خود را در نظر گرفته است.

شاعر دیگر نیز گفته است:

لا يلفك الراجيك إلاّ مظهراً خلق الكرام، ولو تكون عديماً

لفت نمی‌گیرد تو را آن چنان کسی که امیدوار به تو است مگر این که خلق کرم و بخشش را ظاهر سازی، و اگر چه مال و ثروت دنیا را گذاشته باشی. «یلفک» مضارع به معنای «يجدك»، «راجيك» اسم فاعل اضافه به مفعول شده و به معنای امید است.

در این شعر هم لو بر فعل مستقبل داخل شده و برای شرط در استقبال آمده است و آیه: «وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ» و «لیخش» فعل امر غایب، «الذین» فاعلش و جمله «لو ترکوا لو ترکوا» صله موصول است، یعنی باید ترس داشته باشند کسانی که مشرف بر مرگ هستند که اگر صغاری از آنها باقی می‌ماند که در معرض تلف هستند از این که وصیت نکنند برای آنها.

بنابر این «ترکوا» به معنای «شارفوا» است، یعنی آنهایی که مشرف بر مرگ هستند. چون نزول آیه در باره وصیت کردن است، این خطاب باید قبل از مرگ باشد، زیرا بعد از مرگ معنا ندارد. بنابراین «لو ترکوا» شرط در استقبال می‌شود، اگر چه لفظاً بر ماضی

داخل است. همین توجیه در آیه: ﴿فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ می آید. یعنی در این آیه هم باید قبل از «یروا» «شارفون» را در تقدیر بگیرند، ای: «حتی یشارفوا رأيتهم العذاب و يقاربوها». دلیل بر این تقدیر، جمله بعدش هست ﴿فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، چون تعقیب «رؤية بعذاب بغتة» صحیح نیست، زیرا اگر عذاب را رؤیت کنند که طرف آنها می آید ناگهانی بودن صدق نمی کند، پس معنای آیه این است که ایمان نمی آورند به آن تا این که رؤیت عذاب مشرف و نزدیک شوند به ناگهان می آید آنها را عذاب در حالی که متوجه نیستند. البته احتمال دارد که مراد از رؤیت معنای حقیقی آن باشد بدون تقدیر «یشارفوا» بنابر این که عذاب را رؤیت می کند، ولی باور نمی کنند که عذاب الهی باشد. در این صورت ناگهانی بودن عذاب صدق می کند؛ نظیر: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾؛ اگر عذاب که سقوط پاره از آسمان باشد را ببینند خیال می کنند که ابر متراکم است و یا این که می دانند عذاب است، ولی خیال می کنند که بر آنها واقع نمی شود. با این توجیه «بغتة» صدق می کند و از آیاتی که باید قارب در تقدیر گرفته شود آیه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ است، ای: «إذا قارب حضوره»، چون اگر موت بیاید فرصت برای وصیت نیست. و آیه: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَنْ أَجْلِهِنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ ای: «فقارب بلوغ اجلهن» به دلیل این که اگر عده زن تمام شود ممکن نیست که مرد رجوع کند و زن را نگه دارد. پس مراد نزدیک شدن پایان عده است که در این صورت بهتر است همان زن را نگه دارد و ابن حاجب منکر شده است که لو برای شرط در استقبال می آید، لذا در جمله «لو يقوم زيد فعمر منطلق» گفته: این ترکیب جایز نیست، چون لو برای شرط در استقبال نمی آید و هم چنین ابن مالک منکر بوده و گمان می کند که اکثر محققان هم منکر می باشند. وی گفته است نهایت چیزی که در ادله مثبتین هست این است که فعل مستقبل بعد از لو شرطیه قرار می گیرد با جمله ای که مقید به استقبال باشد و این

منافات ندارد که لو به جهت امتناع جزا برای امتناع شرط در زمان گذشته باشد. و لازم نیست که لو از معنای ماضی بودن که معهود در آن می‌باشد، خارج گردد. پایان کلام بدرالدین بن مالک.

این قول از چند جهت اشکال دارد:

۱. نسبت دادن انکار به اکثر محققان صحیح نیست، زیرا از آنها انکاری به دست نیامده بلکه کثیری از آنان ساکت هستند و جماعتی به قول مثبتین تصریح کرده‌اند.
۲. از جمله «وذلك لا ينافي الخ» استفاده می‌شود که امتناع شرط علت امتناع جزا است، در حالی که از تقریر مثبتین و تقریر خودش ثابت می‌شود که امتناع جزا علت امتناع شرط است و ندیدم کسی که تصریح به خلاف کرده باشد، مگر ابن حاجب و ابن خباز. ابن حاجب در امالی خود گفته: ظاهر کلام نحویین این است که در «لو» جواب شرط ممتنع است به علت امتناع شرط، چون لو بالا ذکر می‌شود و در «لولا» می‌گویند حرف امتناع است و آن چه در آن ممتنع است جواب شرط است که جمله دوم باشد، پس باید قول نحویون در باره لو هم همین باشد، ولی غیر این قول، قول به امتناع شرط به واسطه امتناع جواب شرط، اولی می‌باشد، زیرا شرط سبب است و جواب شرط مسبب و امتناع سبب بر امتناع مسبب دلالت نمی‌کند، چون ممکن است مسبب به اسباب دیگر به وجود آمده باشد، ولی انتفای مسبب صد در صد دلالت بر انتفای سبب می‌کند.

دلیل بر این سیاق آیه: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» است که برای نفی تعدد الهه است به سبب امتناع فساد، یعنی شرط (تعدد الهه) ممتنع است به دلیل امتناع فساد، نه این که فساد ممتنع باشد به سبب امتناع تعدد الهه، زیرا این مطلب خلاف آن چیزی است که از سیاق آیه به دست می‌آید. دلیل دیگر این که از انتفای تعدد خدایان انتفای فساد، لازم نمی‌آید زیرا مراد، فساد در عالم هستی است و این ممکن است که با

وجود خدای واحد هم انجام گیرد، بدون تعدد خدایان دیگر. پایان کلام ابن حاجب. ولی آن چه ابن حاجب گفته است خلاف آن چیزی است که از جمله «لو جثتنی لا کرمتک» استفاده می شود زیرا از این جمله به دست می آید که امتناع شرط دلیل بر امتناع جزا است، عکس آن چه ابن حاجب در آیه گفته است و نیز گفته او خلاف گفته نحویون است که گفته اند: لو به سبب امتناع شرط برای امتناع جواب است و بنابراین تفسیر، نحویون اتفاق دارند به جز بدرالدین بن مالک و ابن خبّاز که از کلام ابن حاجب پیروی کرده است و بحث در کلام او به زودی می آید و قول ابن حاجب که گفته: «المقصود نفی التعدد لانفی الفساد» صحیح است، ولی این سخن اعتراض بر کسانی است که گفته اند: لو حرفی است که دلالت بر امتناع جزا می کند به واسطه امتناع شرط و فساد این قول بیان شده و اگر ابن حاجب بگوید که بر تفسیر من اعتراضی بر قول مشهور نیست، در جواب او می گوئیم: نسبت به آیه «ولو کان فیهم...» اعتراضی وجود ندارد، چون در آیه امتناع جزا، سبب امتناع شرط است، اما در مثال «لو جثتنی لا کرمتک» و آیه: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ» اشکال و اعتراض بر قول مشهور باقی است، زیرا در مثال مذکور عدم شرط علت برای عدم جزاست، عکس آیه «لو کان فیهما...» و هم چنین در آیه: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ...» امتناع علم بر خیر سبب برای امتناع اسماع نافع است، نه عکسش (امتناع جزای سبب امتناع شرط باشد). ابن خبّاز در کتاب شرح درّه در آیه: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ» گفته: نحویون می گویند: تقدیر در آیه «لو نشأ لم نرفعه» است، یعنی علت امتناع جزا «لرفعنا» امتناع شرط است ای: «لو نشأ فلم نرفعه»، ولی حق این است که تقدیر در آیه «لم نرفعه فلم نشأ» است، یعنی امتناع جزا «لم نرفعه» سبب امتناع شرط «لو نشأ» است، عکس آن چه نحویون گفته اند، چون قاعده کلی در نزد منطقیین این است که نفی لازم دائم نفی ملزوم را در بر دارد، زیرا لازم به منزله مسبب است و ملزوم به منزله سبب و در کلام ابن حاجب گفته شد: نفی

مسبب علت برای نفی سبب است، به خلاف نفی سبب که علت نفی سبب نیست چون ممکن است با سبب دیگر ایجاد شده باشد، ولی این قاعده نسبت به نفی و امتناع شیء است. اما نسبت به ایجاد شیء عکس است، یعنی وجود سبب دلیل بر وجود مسبب است و وجود مسبب نمی‌تواند دلیل بر وجود سبب باشد، زیرا ممکن است مسبب به واسطه سبب دیگر موجود شده باشد. بنابر این در آیه ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾ مشیت الهی دلیل بر رفعت است، چون سبب است و اما در امتناع عکس است، یعنی رفع «نرفعه» دلیل بر نفی مشیت می‌شود، ای: «لم نرفعه فلم نشأ» پایان کلام ابن مالک. اما این استدلال در جایی صحیح است که بین شرط و جزا عموم و خصوص مطلق باشد، یعنی سبب اعم از مسبب باشد و جزا اعم از شرط. پس نفی شرط دلیل بر نفی جزا نمی‌باشد، ولی اگر بین شرط و جزا تساوی باشد همان طوری که مشیت الهی مساوی با رفع است. بنابر این اثبات هر یک دلیل بر اثبات دیگری و نفی آن دلیل بر نفی دیگر است، چون مراد از مشیت الهی، مطلق مشیت نیست، بلکه مشیتی است که مقید به شرط باشد.

اعتراض سوم بر کلام ابن مالک این است که در تأویلی که در کلام مشهور مرتکب شده «وذلك لا ینافی امتناعه فیما مضی لامتناع غیره» در تمام موارد امکان‌پذیر نیست، بلکه در مواردی ممکن است که فعل شرط مستقبل باشد و به ماضی تأویل گردد؛ مثل آیه ﴿وَلْيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ در این آیه ممکن است شرط را به گذشته تأویل کرد، چون مخاطبان وصیت‌کنندگانی هستند که در زمان قبل از موت باید وصیت کنند، زیرا امکان دارد که بعد از لو (شارفت) فعل ماضی در تقدیر گرفته شود و همان طوری که در متن آمده، تأویل به ماضی شود و دلالت بر منع شرط در گذشته بکند، یعنی اگر در گذشته «شرف» بر این شدی که بچه‌های ضعیفی از خود باقی می‌گذاری که ترس بر آنان دارید.

با این تأویل جمله شرط، «لو شارفت» است و جواب شرط «خافوا» و عبارت: «لَكِنَّكَ لَمْ تَشَارِفْ...» اشاره به امتناع شرط است که امتناع جزا را به دنبال دارد. اما آن جایی که امکان تأویل به ماضی وجود ندارد، این آیه است: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ در این آیه و امثالش تأویل به ماضی امکان ندارد، زیرا اگر گفته شود: «لو كنا صادقين في ما مضى ما انت بمصدق لنا لكننا لم تكن صادقين فما صدقتنا فانت مصدق لنا» این تأویل از نظر معنا فاسد است، زیرا اگر صادق نباشد چگونه ممکن است که تصدیق شوند. هم چنین وجود لوبه معنای آن در آن چه ذکر می شود قول کثیری از نحوین است. آیه: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ و آیه: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ و آیه: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ و ﴿وَلَا مَنَّةَ مُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ و آیه: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ و جمله «اعطو كل سائل ولو جاء على فرس» و قول کعب:

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار

«مآزر» جمع مئزر به معنای بند زیر جامه.

در این شعر و آیات قبل و مثال قبلش لوبه معنای آن آمده است و تأویل به ماضی در شرط و جزاء امکان ندارد، به دلیل همان تفصیلی که در آیه اول ذکر شد. اما آیه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ﴾ و ﴿أَنْ لَّوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ﴾ و شعر کعب بن زهیر:

لقد أقوم مقاما لو يقوم به أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل

از قسم اول است که تأویل به ماضی در آن امکان دارد، زیرا در جمله دوم لوبه «لم يسمع» داخل شده که به معنای ماضی است. هم چنین در موارد ذکر شده که بر فعل مضارع داخل شده، باید تأویل به ماضی شود.

اما آیه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ﴾ ﴿أَنْ لَّوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ﴾ و شعر کعب بن زهیر

که گفته است:

لقد أقوم مقاما لو يقوم به أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل

در این شعر لو بر «لم يسمع» داخل شده است که به معنای ماضی می‌آید و در آیه: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُوقَفُوا» لو بر فعل ماضی داخل شد، چون فعل مستقبل محقق الوقوع لفظاً و معنأ تأویل به فعل ماضی می‌شود و عبارت: «و تحریر ذلك...» یعنی خلاصه فرق بین لو امتناعیه و لو استقبالیه که به معنای ان شرطیه است این که لو امتناعیه در جایی استعمال می‌شود که وقوع امر غیر موجود فرض می‌شود و لذا در زمان گذشته و زمان حال حکم به انتفای شرط می‌شود، چون متعلق شرط واقع نشده است و اما ان ولو که به معنای ان باشد جزا را بر شرط تعلیق می‌کند که در آینده حاصل شود و دلالت بر شرط در زمان ماضی و حال ندارد. بنابر این در بیت سابق (ولو باتت باطهار) متعین است که به معنای ان شرطیه می‌آید، زیرا شاعر از امری که مستقبل است و محتمل الوقوع می‌باشد، خبر می‌دهد، اما ادعای اول که فعل شرط باشد، به این جهت است که جواب شرط محذوف می‌باشد، و دلیل بر حذفش جمله «لشدوا» است که در شعر قبل از جواب اذا قرار گرفته است (اذا حاربوا لشدوا) و جواب اذا باید مستقبل باشد. پس جواب لو که محذوف است هم مستقبل می‌باشد. پس فعل شرط باید مستقبل باشد. اما این که فعل شرط محتملة الوقوع است، امر آشکاری است، زیرا فعل «باتت باطهار» در حق زن‌ها امکان دارد و احتمال هم دارد. البته ممکن نیست که لو امتناعیه باشد، چون به معنای استقبال آمده است و در آن احتمال وقوع است و مقصود شاعر تحقق ثبوت «طهر» برای زن‌ها است نه این که مقصودش امتناع حالت طهر باشد، چنان چه لا امتناعیه دلالت می‌کند. اما قول شاعر «ولو تلتقي أحداثنا» و «ولو أن لیلی الأخیلیته» احتمال دارد که لو در این دو به معنای ان باشد، بنابر این که مراد شاعر فقط اخبار به وجود جزا نزد وجود شرط در زمان آینده باشد. احتمال دیگر این که بر لو امتناعیه

حمل شود و مقصود شاعر فرض وقوع این امر باشد و بر فرض وقوعش حکم بر آنها شده باشد، یا این که علم به عدم وقوع داشته است.

خلاصه این که هر زمان در لو شرط مستقبل و محتمل الوقوع باشد و مقصود وجود فرضی آن در زمان گذشته و حال نباشد، این لو به معنای ان خواهد بود و هر زمان که شرط در لو برای زمان گذشته یا حال یا آینده باشد، اما مقصود تحقق فرضی آن باشد، نه واقعی، در این صورت لو امتناعیه خواهد بود.

ج) لو مصدریه که به منزله ان مصدریه است.

جز این که فعل مضارع را نصب نمی دهد و بیشترین جایی که وارد می شود بعد از فعل «ودّ» یا «یودّ» است؛ مثل آیه: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ و آیه: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾. «تدهن» مأخوذ از دهان به معنای نفاق است و هم سو شدن با معصیت کاران، یعنی دوست دارند هم سو شدن تو را با معصیت کاران پس آنها هم سو می شوند.

آیه دوم، یعنی یهود عمر کردن هزار ساله را دوست دارد. در این دو آیه فعل بعد از لو تأویل به مصدر می رود و گاهی لو بدون وقوع بعد از «ودّ» یا «یودّ» برای مصدر می آید؛ مثل قول شاعر (قتیله بن حارث) که در شعر خود حضرت رسول را مخاطب قرار داده است:

ما كان ضرك لو مننت، وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

نبود که ضرر برساند منت گذاشتن تو و چه بسیار منت گذارد جوانمرد بر شخص و حال آن که آن جوانمرد صاحب غیظ و غضب باشد.

«ما» نافی، «ضرّ» فعل ماضی، «لو» مصدریه به معنای ان مصدریه است.

در این شعر لو در «لو مننت» مصدریه است و قول اعشی:

وربما فات قوما جل أمرهم من التاني وكان الحزم لو عجلوا

چه بسیار نابود شده است معظم امر قومی از جهت تأنی کردن در او و حال آن که طریقه احتیاط در عجله کردن آنها است.

در این شعر «لو» در «لو عجلوا» مصدریه آمده است و قول امرئ القیس:

تجاوزت أحراسا عليها ومعشرا علی حراصا لو یسرون مقتلی

گذشتم از پاسبانان و گروهی که موکل بر محبویه بود، در حالی که بر کشتن من و پنهان کردن آن را حریص بودند.

شاهد در «یسرون» است که لو مصدریه بر سر آن آمده است. اکثر نحویون لو مصدریه را ثابت نکرده‌اند و کسانی که ثابت کرده‌اند؛ فراء، ابوعلی، ابوالبقاء والتبریزی و ابن مالک می‌باشند.

در نزد آنان مثال‌هایی که گفته شد توجیه شده است، مثلاً در جمله: «لو یعمر احدهم گفته‌اند: لو شرطیه است و «یعمر» فعل شرط و تقدیر: «احدهم التعمیر لو یعمر الف سنة» می‌باشد. پس مفعول دوم «یود» محذوف است ای: «یود احدهم بقائه لو یعمر الف سنة». بنابراین جواب شرط «یسره ذلك» یعنی خوشحال می‌کند او را، محذوف است ولی در این توجیه تکلف است که بر هیچ کس مخفی نمی‌باشد، چون بدون تقدیر معنا از آیه استفاده می‌شود. قول مثبتین با قرائت بعضی که فعل مضارع را در جمله «فیدهنون» بدون نون قرائت کرده‌اند تأیید می‌شود، چون براساس این قرائت باید جمله «فیدهنوا» منصوب باشد به تقدیر ان ناصبه و عطف بر «لو تدهن» شده است که لو مصدریه و معطوف، ان مصدریه دارد.

اما اشکالی که بر مثبتین وارد می‌شود، این است که لو داخل بر ان مفتوحه مشدده هم می‌شود که خودش حرف مصدر است؛ مثل: «وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» پس دخول حرف مصدر بر حرف مصدر لازم می‌آید. اما جواب داده‌اند به این که لو داخل بر فعل محذوف شده است، تقدیر آیه: «وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ

توَدَ لو ثبت أن بينها وبينه أمداً بعيداً» در این صورت اشکال مرتفع می‌شود. مثل همین سؤال را ابن مالک در آیه: ﴿لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾ وارد کرده است، ولی دو جواب ذکر نموده، فعل در تقدیر است و حرف دوم تأکید برای حرف اول می‌باشد، چون لو و انّ هر دو برای مصدر آمده‌اند و یکی دیگری را تأکید می‌کند، چنان چه در آیه: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجاً سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ آمده است. «فحاج» جمع فَجَّ به معنای راه درّه‌های کوه، «سبل» جمع سبیل و مراد از هر دو، طریق است یکی تأکید برای دیگری آمده است، اما از نظر مصنف لو در هر دو آیه شرطیه است، نه مصدریه، و جواب شرط محذوف است که مناسب با معنا در تقدیر گرفته می‌شود و در جواب ابن مالک که یکی را تأکید برای دیگری گرفته بود، اشکال است، چون اگر مصدریه باشند موصول حرفی خواهند بود و احتیاج به صله دارند و قبل از آمدن صله نمی‌توانند تأکید واقع شوند و اگر استعمال شوند نادر است، مثل قرائت زید بن علی در آیه ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ به فتح من بنابراین که موصول و تأکید برای «الذین»، قبل از آمدن صله باشد. و جایز نیست آیه قرآن حمل بر شاذ شود.

(د) لو به معنای «لیت» و «لعلّ» می‌آید؛ مثل: «لو تأتیننی فتحدّثنی» ای: «اتمّنی ان تأتیننی فتحدّثنی» گفته شده است که لو در آیه: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾ از همین قسم است. لذا جمله بعدش (فتکون) منصوب است، همان طوری که در آیه: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ﴾ فعل مضارع «فأفوز» در جواب لیت تمنی منصوب است، ولی این دلیل اثبات نمی‌شود، زیرا ممکن است نصب مضارع به سبب این باشد که فعل مضارع عطف بر مصدر صریح (کرة) شده است، چنان چه در آیه ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ فعل «یرسل» منصوب است، چون عطف بر «وَحْيًا» شده است. هم چنین در شعر میسون بنت بجدل زوجه معاویه:

أحب إلي من لبس الشفوف

ولبس عباءة وتقر عيني

«شفوف» جمع «شَفْ» بر وزن فَلَـس، «تقر» فعل مضارع منصوب است، چون عطف بر مصدر صریح «لبس» شده است.

شایان توجه است که نحو یون در اثبات قسم چهارم لو اختلاف دارند: ابن هشام و ابن ضایع گفته‌اند: این لو قسم جداگانه‌ای در مقابل اقسام دیگر است و احتیاج به جواب ندارد، ولی گاهی جواب آورده می‌شود، مثل همان جوابی که برای لیت می‌آورند. بعضی دیگر گفته‌اند: لو شرطیه است که معنای تمنی در آن اشراب شده است، به دلیل این که جواب شرط و تمنی هر دو برای آن آورده می‌شود و جواب شرط با فاء می‌آید و جواب تمنی با لام نحو قول شاعر (مهلهل بن ربیعہ):

فلو نبش المقابر عن کلیب فیخبر بالذنائب أي زیر
بیوم الشعثمین لقر عینا وکیف لقاء من تحت القبور؟

باء در «الذنائب» جازه و به معنای فی آمده است، «زنائب» بر وزن مقاتل، محلی مخصوص است که قبر کلیب در آن جا می‌باشد و «زیر» به کسی گفته می‌شود که زیاد با زن‌ها رفت و آمد می‌کند، «شعثمین» تشبیه شعبثم بر وزن جعفر است و گویا نام محلی می‌باشد که جنگ در آن جا واقع شده است.

در این شعر برای لو در «ولو نبش» دو جواب آمده است: جواب شرط که با فاء است (فیخبر) و جواب تمنی که با لام است (لتقر). پس باید در لو شرطیه معنای تمنی لحاظ شده باشد. ابن مالک گفته: لو تمنی همان لو مصدریه است که از فعل تمنی بی‌نیاز می‌سازد. این مطلب را بعد از کلام زمخشری گفته است و کلام زمخشری این است: «وقد تجيء لو في معنى التمنى في نحو لو تأتيني فتحدثني». ابن مالک گفته: زمخشری از این کلام اگر اراده کرده باشد که اصل در این مثال «وددت لو تأتيني فتحدثني» بوده و فعل «وددت» حذف شده است، چون لو بر آن دلالت می‌کند، در این صورت شباهت به لیت دارد و معنای تمنی را می‌فهماند. پس باید جوابش مثل جواب لیت فصیح باشد.

یا این که مراد زمخشری این است که لو حرفی است که برای تمنی وضع شده مثل لیت، اما اگر مرادش این باشد باطل است، زیرا اگر مثل لیت باشد نباید با فعل تمنی جمع شود، همان طوری که لیت با فعل تمنی جمع نمی شود، پس نمی گویند: «وددت لیت تأتنی فتجدثنی»، اما چون لو با «وددت» جمع می شود، پس نباید به معنای تمنی باشد. انتهی.

ها) لو برای «عرض» آمده باشد، مثل کلمه الآ مثل: «لو تنزل عندنا فتصیب خیراً» این قسم را صاحب تسهیل در این کتاب ذکر کرده است.

ابن هشام اللخمی و دیگران برای لو معنای دیگری ذکر کرده اند که همان تعلیل است؛ مانند: ربّ مانند «تصدقوا ولو بظلف محرق»؛ صدقه بدهید و لو به پاچه سوخته گوسفند باشد، و آیه: ﴿وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ در این دو مورد گفته است لو برای تقلیل آمده است، اما قول این دو نفر اشکال دارد، چون لو را در آیه و مثال، شرطیه می دانند که فعل شرط محذوف است. ای: «ولو كان الصدقة ظلف محرقة ولو كان الشهادة على انفسكم». حذف «كان» بعد از لو زیاد واقع می شود و در این باره چند مسئله است:

مسئله اول: لو مختص به فعل است و اگر بر اسم داخل شود باید فعل در تقدیر گرفته شود و آن اسم بعد از تقدیر فعل، دو اعراب دارد:

الف) رفع، بنابر اینکه فاعل فعل محذوف باشد و مابعدش فعل محذوف را تفسیر می کند.

ب) نصب، بنابر این که مفعول فعل محذوف باشد که با مابعدش تفسیر شده است، یا این که خبر «كان» باشد و بنابر رفع می تواند مبتدا گردد و مابعدش خبر آن؛ مثال اول: قول حاتم طایی هنگامی که اسیر شده بود و زن صاحب خانه به او دستور داد تا شتر را رگ بزند، ولی او شتر را نحر کرد و گفت: در جای ما چنین رگ می زنند. پس کنیز آن زن سیلی به صورت حاتم زد حاتم گفت: «لو ذات سوار لطمتنی» سوار به معنای

(النگو) (دست بند زینتی) است و مخصوص زن‌های آزاد است، یعنی: ای کاش! زن آزادی بر صورت من می‌نواخت.

در این مثال بعد از لو فعل «لطمتنی» در تقدیر گرفته می‌شود و «ذات» مرفوع است به شرحی که گفته شد. اما در معنای لو اختلاف است، ممکن است به معنای تمنی باشد و برای شرط آمده باشد، همان طوری که بعضی گفته‌اند.

و مثال دیگر قول عمر است که وقتی عازم شام بود و شنید در آن جا وبا است از مسافرت برگشت و ابو عبیده به او گفت: آیا از قضای الهی فرار می‌کنی؟ در جواب گفت: از قضای الهی به سوی قضای الهی فرار می‌کنم و خطاب به ابو عبیده گفت: «لو غیرک قالها». تقدیر «قالها» به همان تفصیلی است که گفته شد.

و قول جریر بن عطیه:

لو غیرکم علق الزبیر بحبله أدي الجوار إلى بني العوام

شاهد در کلمه غیر است که بعد از لو واقع شده و فاعل فعل محذوف است، ای: «لو علق غیرکم علق».

مثال دوم: «لو زیداً رأیته اکر مته»، تقدیر: «لو رأیت زیداً رأیته اکر مته».

مثال سوم: «التمس ولو خاتماً من حديد»، تقدیر: «ولو کان خاتماً من» و جمله «واضرب ولو زیداً» ای: «ولو کان زیداً» و «الماء ولو بارداً» ای: «ولو کان بارداً» و قول شاعر:

لا يأمن الدهر ذو بغى ولو ملكاً جنوده ضاق عنها السهل والجبل

روزگار صاحب ظلم در امان نیست و لو این که سلطان باشد که از جنودش به تنگ آمده باشد در هر کوه و دشتی.

تقدیر: «ولو کان ملکاً» و آیه: «قُلْ لَوْ أَنُّم تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي» را بعضی از قسم اول می‌دانند، ای: «تملکون انتم تملکون» پس فعل حذف شد. ضیمر فاعل منفصل

آمده است. برخی گفته‌اند: از قسم سوم است و تقدیر آن «لو کتتم کان» حذف شده و ضمیر منفصل آمده است. البته قسم سوم حذف «کان» با اسمش و ابقای خبرش بوده است و تعبیر مصنف را باید از باب مسامحه دانست و این تعبیر مخالف با معهود بین نحویون است که حذف «کان» با اسمش می‌باشد. قول چهارم این که «کان» با اسمش حذف شده و در اصل «لو کتتم انتم» بوده است. پس «کتتم» حذف شده و «انتم» (مؤکد اسم «کان») باقی مانده است و این قول هم اشکال دارد، زیرا بر این تقدیر جمع بین حذف و تأکید شده است و این دو با هم در کلمه واحد منافات دارد.

مثال چهارم: قول شاعر:

لو بغیر الماء حلقي شرق كنت كالغصان بالماء اعتصاري

«حلقي» (به فتح حاء) به معنای حلقوم، شرق صفت مشبّه است، «غصان» صیغهٔ مبالغه، کسی که چیزی در گلویش باشد.

شاهد در اسم بعد از لو است که در ظاهر مبتدا و خبر می‌نمایاند و در حالی که در حقیقت فعل مقدر است.

و قول شاعر دیگر:

لو في طهية أحلام لما عرضوا دون الذي أنا أرميه ويرميني

«طهية» تصغیر «طهی» نام طایفه‌ای از بنی تمیم است. «احلام» جمع حُلُم کسی که به رشد فکری رسیده باشد و «عرضوا» ماضی مجهول به معنای اعترضوا است.

در این شعر هم اسم بعد از لو در ظاهر مبتدا و خبر است و در واقع فعل بعد از لو مقدر است، ولی نحویون در امثال این موارد اختلاف دارند: بعضی به کیفیت ذکر شده توجیه نموده‌اند و برخی گفته‌اند: جمله اسمیه به طور ندرت بعد از لو واقع می‌شود، همان‌طوری که بعد از کلمه «هلا» که مخصوص فعل است گاهی به طور ندرت جمله اسمیه واقع می‌شود مانند:

ونبثت لیلی أرسلت بشفاعة إلى فهلا النفس لیلی شفيعها

در این بیت «النفس» مبتدا و «شفيعها» خبرش بعد از هلا واقع شده است، اما قول فارسی این است که باید فعل در تقدیر گرفته شود، ابتدا فعل حذف شد و بعد مبتدا و اصل در شعر اول «لو شرق حلقى هو شرق» است متنبی گفته:

ولو قلم ألقى في شق رأسه من السقم ما غيرت من خط كاتب

اگر افکنده شوم در میان دو سر قلم، از شدت بیماری و لاغری، خط کاتب را تغییر نمی‌دهم. بعضی گفته‌اند: شاعر در شعر خود لحن آورده است چون بعد از لو اسم آورده است و امکان ندارد که فعل در تقدیر گرفته شود. زیرا فعل مذکور (القیة) نمی‌تواند مفسر فعل محذوف باشد، چون اگر فعل تفسیر شود ولو «القی القلم» خواهد بود که با فعل مذکور فرق دارد و معنای شعر با این تقدیر فاسد می‌شود، ولی توجیه شعر او به این است که در اعراب قلم دو روایت رسیده است:

نصب و رفع و هر دو صحیح است. البته روایت نصب اوجه است، زیرا در این صورت از مصادیق باب اشتغال می‌شود، پس جایز است که قبلش فعل در تقدیر گرفته شود و به فعل بعدش تفسیر شود و تقدیر: «ولو لابت قلماً و القیة» پس فعل محذوف لفظاً با فعل مذکور فرق دارد، مثل جمله: «زیداً حبست علیه» برای زید فعل «اخذت» در تقدیر می‌شود، ای: «اخذت زیداً حبسته» در شعر هم «لُبس قلم» فعل مجهول تقدیر شده است و قلم نایب فاعل است. اما در صورت رفع چیزی، در تقدیر گرفته می‌شود که معنا دلالت بر آن دارد، ای: «ولو حصل قلم او لوبس قلم، مجهول لابس است، پس قلم در اول فاعل «حصل» و در دوم نایب فاعل «لوبس» است، همان طوری که در شعر ذو الرمه آمده:

إذا ابن أبي موسى^١ بلالا بلغته فقام بفأس بين وصليک جازر

هر که ابن را به رفع خوانده تقدیرش این است: «اذا بلغ ابن» و اگر «ابنا» به نصب باشد مفعول «بلغت» است، ای: «اذا بلغت ابن ابی موسی بلغته» و در شعر متنبی اگر «قلم» مرفوع باشد فاعل «حصل» است و جمله «القیته» صفت برای «قلم» خواهد بود و من جاره در «من السقم» برای تعلیل آمده است. در هر دو صورت (رفع و نصب) متعلق به جمله «القیته» است، نه به جمله «غیرت»، زیرا جمله «غیرت» در حیز ما نافیہ است و مانیز صدر طلب است. پس اگر متعلق به «غیرت» باشد در صدر جمله واقع نمی شود و معمول فعل مقدم بر قول می گردد، مگر این که گفته شود. تقدم جار و مجرور بر ما نافیہ در حال ضرورت اشکالی ندارد، مثل قول شاعر: «ونحن عن فضلك ما استغینا».

در این جا ما نافیہ مؤخر از جار و مجرور است.

مسئله دوم: ان مفتوحة مشددة با اسم و خبر خود در موارد بسیاری بعد از لو واقع می شود؛ مانند آیه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم» و آیه: «وَلَوْ أَنَّ عَلَيْهِم» و آیه: «وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ» و قول شاعر:

ولو أن ما أسعى لادنى معيشة كفانى ولم أطلب قليلاً من المال

نحویون اتفاق دارند که در این موارد موضع ان رفع است، ولی سه قول در توجیه آن وجود دارد:

یکم. سیبویه گفته: رفعش بنابر ابتداءست و احتیاج به خبر ندارد، زیرا اصل أن که با اسم و خبرش ذکر شود مشتمل بر مسند و مسند الیه است. پس جمله تامی می باشد، اما اختصاص داده شده است که بعد از لو واقع شود، همان طوری که «غدوة» بعد از لدن

١. مراد امیر بصره است که نسبش به ابوموسی اشعری می رسد و اسمش بلال است.

منصوب واقع می‌شود و حین هم بعد از لات منصوب واقع است.
دوم. رفعش براساس ابتدا بوده و خبرش محذوف است. سپس گفته شده است که خبر محذوف بر آن و اسم و خبرش مقدم است، ای ولو ثابت ایمانهم و مثل آیه: ﴿وَأَيُّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا﴾ که آن با اسم و خبرش تأویل به مصدر می‌رود، ای: آیه «حملنا لهم».
اما ابن عصفور گفته: بعد از مبتدا تقدیر گرفته می‌شود، چنان‌چه در قول شاعر و اما اننی... مبتداء مؤخر قرار گرفته است:

عندي اضطبار، وأما أننى جزع
يوم النوى فلو جد كاد يبريني

در این شعر «اننى» تأویل به مصدر می‌رود و مبتداست و خبرش «يوم النوى» می‌باشد.

توضیح مطلب: آن مفتوحه بر دو قسم است: تأکیدی و به معنای لعل. در دوم خبر بر مبتدای مقدم نمی‌شود و آن واقع بعد از لواز قسم اول است و برای عدم اشتباه با آن دوم گفته‌اند: خبر را بر مبتدا مقدم می‌دارند، ولی اگر اما بعد از لو و اما واقع شود اشتباه نمی‌شود، چون آن که به معنای لعل است، بعد از اما و لو واقع نمی‌شود. پس بهتر است که خبر مبتدا در این دو (آنى بعد از لو و آتى بعد از اما) متأخر از مبتدا ذکر شود، چون مشبته نمی‌شود با آن که به معنای لعل است و اصل در خبر تأخیر می‌باشد. پس تقدیر: «ولو ایمانهم ثابت» است.

سوم: رفع جمله «انهم» که بعد از لو واقع شده بنابر فاعلیت باشد و باید بعد از لو و قبل از آن فعل در تقدیر گرفته شود: «ولو تبث ایمانهم». این قول، که مذهب کوفیون و مبرد و زجاج است، بر دو قول دیگر ترجیح دارد، زیرا طبق قاعده، بعد از لو فعل واقع شده است، لذا زمخشری گفته: واجب است خبر آن را فعل قرار دهند تا عوض از فعل محذوفی باشد که بعد از لو تقدیر گرفته می‌شود، ولی ابن حاسب این قول را مردود دانسته و گفته: این در جایی است که خبر آن مشتق باشد، ولی اگر جامد باشد،

مثل آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ...﴾ چگونه می تواند فعل باشد! و اما قول شاعر:

ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر تنبو الحوادث عنه وهو ملموم
چقدر زندگی نیکو است اگر جوان مرد مثل سنگی بود که سختی ها از او دور گشته می شد، در
حالی که او مثل قلوه سنگی بود.
و قول جریر:

ولو أنها عصفورة لحسبتها مسومة تدعو عبداً وأزماً
اگر به راستی آن سیاهی گنجشگی بود، هر آینه گمان می کردی که او از شدت ترس، مردی
است داغ دار که طلب می کند جماعت عبید و حمایت اذنم را.
در این دو بیت خبر آن بعد از لو جامد است که در شعر اول حجر و در بیت دوم
عصفوره است. پس ممکن نیست که فعل در تقدیر گرفته شود. ابن مالک قول این
جماعت را مردود می داند، زیرا اسم مشتق (خبر آن) بعد از لو در بعضی از اشعار آمده
است، بدون این که فعل در تقدیر گرفته شود، قول لبید:

و لو أن حيا مدرك الفلاح أدرکه ملاعب الرماح
در این بیت خبر مبتدا بعد از لو مدرک است و آیه دیگر هم به دست آوردم که خبر
مبتداء در آن مشتق است، ولی فعل آورده نشده که زمخشری بر آن اطلاع نیافته است،
همان طوری که وی و ابن حاجب بر آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ﴾ اطلاع
نیافته است که خبر آن در آن جامد است، و گرنه آمدن خبر مشتق بدون فعل را منع
نمی کرد. ابن مالک هم از این آیه اطلاعی نداشته است و استدلال به شعر کرده است.
آیه این است: ﴿لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ﴾ «انهم» با اسم و خبرش مبتداست و
«بادون» اسم فاعل، خبرش باشد که بعد از لو واقع شده است، بدون این که فعل مضارع
در تقدیر گرفته شود و آیه دیگر: ﴿لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ در این آیه «ذکراً

من الاولین» مبتدأ است و «عندنا» خبرش که مقدم بر اسم و خبر آن شده است. آیه سوم که خبر، جار و مجرور است: ﴿لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾.

مسئله سوم: لو، شرط فعل مضارع را مجزوم نمی‌کند، چون اغلب بر فعل ماضی داخل می‌شود. بعضی گمان کرده‌اند: جزم فعل مضارع به سبب **لو** در میان بعضی از طوایف مطرد است. عده‌ای دیگر، از جمله ابن شجری، جزم به **لو** را در شعر جایز می‌دانند؛ مثل شعر بنی‌جار:

لو یثأ طار به ذو میعة لا حق الاطال نهد ذو خصل
«ذو میعة» به معنای صاحب نشاط، «لاحق» به معنای لاغر، «الاطال» جمع «اطیل» به معنای کمر باریک، «النهد» به معنای جسیم، «حصل» (به ضم خاء) جمع «حصلة» به معنای دسته مو و شاعر دیگر:

تامت فؤادك لو یحزنك ما صنعت إحدى نساء بنی ذهل بن شیبانا
ذلیل گردانید آن زن قلب تو را اگر غمگین سازید، آن چنان کاری که یکی از زنان قبیله بنی ذهل بن شیبان کرده بود.

شاهد در مجزوم شدن فعل مضارع است (در «یثأ» و در «یحزنك» به واسطه **لو** شرطیه).

اما بعضی، این دو مورد را توجیه کرده‌اند به این صورت که در فعل مضارع «یثأ» و «یحزنك» ضمه اعراب مضارع به دلیل تخفیف کلام ساقط شده، نه به جهت جزم؛ مثل قرائت ابن عمرو که در آیه شریفه ﴿وَيَنْصُرُكُمْ﴾ و یشرکم و «یأمرکم» ضمه آخر فعل را برای تخفیف انداخته است. در شعر اول «لو یثأ» توجیه دیگری هم وجود دارد و آن این که «شاء یشاء» لغت دیگری هست که به جای همزه، الف آمده است و امکان دارد که الف آخر فعل به همزه ساکنه تبدیل شده باشد، همان طوری که الف در «العالم» و «الخاتم» گاهی تبدیل به همزه می‌شود: «العالم» و «الخاتم».

همین امر باعث توجیه قرائت ابن ذکوان است که «منساته» را منساته (با همزه) خوانده است، در حالی که اصل آن با همزه مفتوحه بر وزن مفعله از ماده نسا به معنای تأخیر می باشد همزه تبدیل به الف شده و الف به عنوان همزه ساکنه است. و این نوع اعلال در فعل ماضی و مضارع هم به وجود می آید و گفته می شود: «نسا ینساء» که در اصل «نسا ینسا» بوده است.

مسئله چهارم: جواب لو بر چهار قسم می آید:

الف) مضارع منفی به لم؛ مانند: «لو لم یخف الله لم یعصه» (همان جمله که عمر در باره صهیب گفته است).

ب) فعل ماضی مثبت، در این صورت لام بر آن داخل می شود؛ مثل: «لَو نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا» و گاهی لام داخل نمی شود، مانند: «لَو نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاًا».

ج) فعل ماضی منفی. در این هنگام اغلب مجرد از لام است؛ مثل: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ» و زمانی مقرون به لام است؛ مانند قول شاعر:

ولو نعطي الخيار لما افترقنا ولكن لا خيار مع الليالي

در این شعر جواب «لما افترقنا» منفی مقرون به لام شده است. نظیر این است، قول شاعر:

أما والذي لو شاء لم يخلق النوى لئن غبت عن عيني لما غبت عن قلبي
قسم به آن کسی که اگر می خواست دوری را خلق نمی کرد، هر آینه غایب می شوی از چشم من غایب نمی شوی از دل من.

در این شعر جواب قسم (لما غبت) فعل ماضی و منفی مقترن به لام است و دیده شده است که جواب لو فعل ماضی با قد آمده است؛ مثل قول جریر:

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة تدع الحوائم لا يجدن غليلا

«نقع» فعل ماضی به معنای سکون عطش، «تدعو» مضارع از «ودع» به معنای ترک،

«الحوائم» جمع حائم به معنای کسی است که در اطراف آب دور می‌زند و به آب نمی‌رسد، «غلیل» نیز به معنای حرارت عطش است.

در این شعر جواب لو ماضی با قد آمده است (قد نقع) و این استعمالات کمیاب است. نظیر این موارد شاذ، ملحق شدن جواب لولا به لام است، مثل قول جریر:

لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي

در این جواب لولا فعل ماضی با قد آمده است: «قد قتلت» و این هم از استعمالات نادر است.

د) جمله اسمیه که مقرون به لام می‌باشد؛ مثل آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَآتَقَوْا لِمَثُوبَةٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ جمله ﴿لِمَثُوبَةٍ...﴾ جواب لو است. بعضی گفته‌اند: جواب قسم مقدر است و قول شاعر:

قالت سلامة: لم يكن لك عادة أن تترك الاعداء حتى تعذرا

لو كان قتل يا سلام فراحة لكن فررت مخافة أن أوسرا

«سلامه» نام زنی است، «یا سلام» مرّحم «یا سلامه» و «مخافة» مفعول لاجله است.

در این شعر «فراحة» که فاء بر اولش داخل است مبتدا و خبرش محذوف می‌باشد

ای: قراحت لك و مجموع جواب لو می‌باشد.

علم نحو، یکی از دانش‌های ادبی مهم است که تسلط بر آن معانی بسیاری از آموزه‌های دینی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. در این باره، آثار فراوانی تألیف گردیده که یکی از آنها کتاب ارزشمند «مغنی اللبیب» تألیف «ابن هشام» (متوفی ۷۶۱ هـ.ق) است.

بر کتاب «مغنی» شرح‌های گوناگونی نوشته شده است. اثر حاضر یکی از آنهاست که به زبان فارسی روان در سه جلد نگاشته شده و ضمن شرح مغنی، نکته‌های نغزی از علوم ادبی مختلف هم در آن آمده است.

